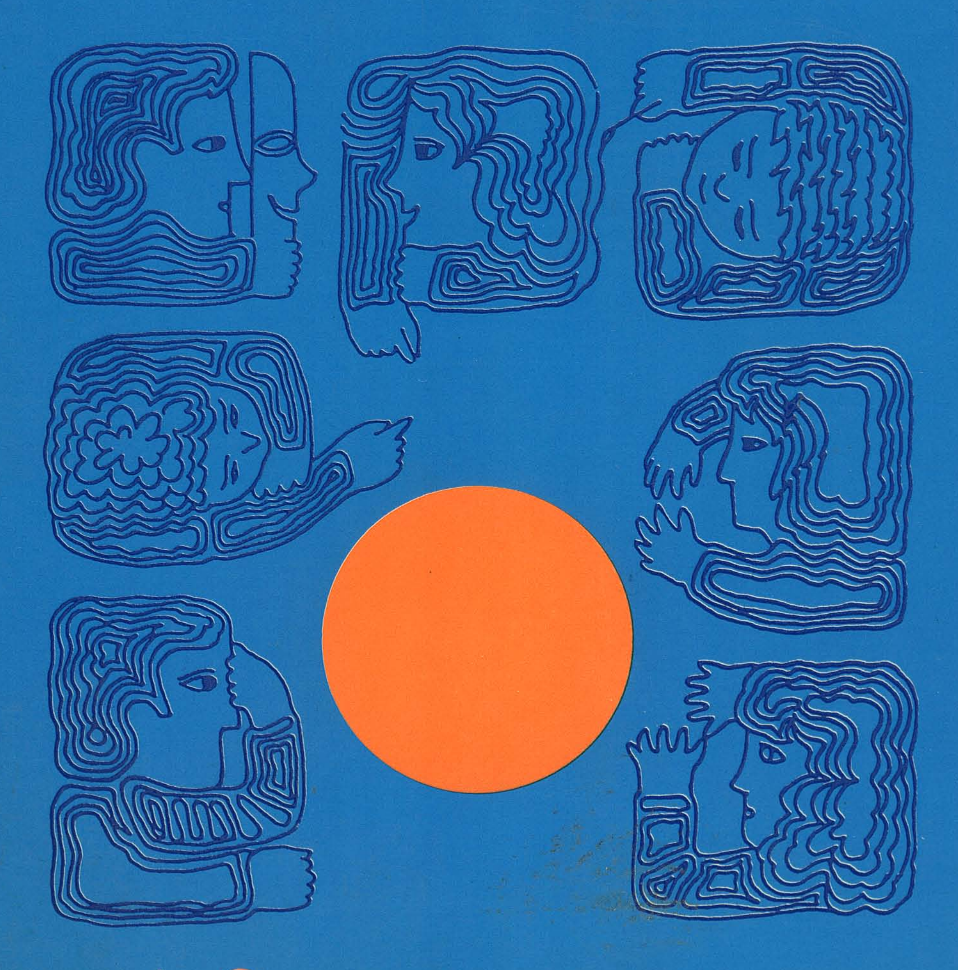
التحليل النفسي الفرويدي «٣»

التحليل النفسي
الرغبة والحب



د. سلمان قعفراني

دار الفكر اللبناني

الرغبة والحب

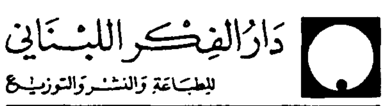
التحليل النفسي الفرويدي - «٣»

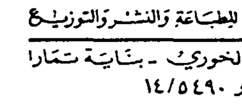
التّحليلُ النّفسِي

الرغبة والحب

د. سلمان قعفراني

دار الفِكر اللبْناني
بيروت




كورنيش بشارة الخوري - بناية تمارا
ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠
تلفون: ٦٤٤٤١٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣١٧٦٠
فاكس: ٦٣٠٧٥٧ - بيروت، لبنان

الطبعة الأولى ١٩٩٩



إلى ساري،

سامر،

وكافيا



تمهيد

لا يوازي الأعجاب المفرط بفرويد الذي يذهب أحياناً إلى حدّ الوله والتماهي معه في أدق التفاصيل، إلا النفور الدفين الذي عبرت عنه أجيال من الكتابات الاتهامية القابعة في ماضيها والغارقة في استعلائها، حتى ليبدو التحليل النفسي وكأنه ضيف عابر على تاريخ الحضارة، شأنه شأنهم ومصيره مصيرهم.

لكن التحليل النفسي، وليد الثوارث والصراعات العلمية والفكرية التي تمخضت عنها بدايات هذا القرن في أوروبا وطبعت مسيرة العالم بطابعها الخاص، أكّد أن أكثر أمور الحياة بداهة وبساطة وأكثرها استبعاداً عن دائرة الإدراك والعقل، هي في أساس أعظم الأمور وأرفعها شأناً وأن الفصل القاطع بينهما ليس سوى حيلة دفاعية تخفي ضعف الإنسان وخوفه وقلقه من مواجهة حقائق الذات والمصير. لذا فهو بهذا المعنى توجه فكري يهدف إلى «تنمية الوعي النقدي وكشف العقلنة والأوهام القدرية المفروضة التي تشل قدرة البشر على الفعل والتأثير»[1]. فلا غرابة والحال هذه أن يتحول التحليل النفسي إلى تساؤل كبير ونوع من الاستجواب لظواهر الحياة والموت، يتعارض بوضوح، في عمق توجهه، مع الاطمئنان الفكري الذي تدّعيه الايديولوجيات الكليانية المغلقة والمُقَنِّنة للتفكير والسلوك البشري.

لقد صدم التحليل النفسي صورة الإنسان ذاته وشكّل مع الكوبرنيكية والداروينية «الاهنات الكبرى الثلاث»[2] التي تعرضت لها النرجسية البشرية؛

«فالإنسان ليس سيد الكون ولا سيد المخلوقات والانا ليس سيد نفسه»[3] تماماً.

إن أفكاراً مماثلة لا يمكن لها إلّا أن تستنفر مقاومات الآخرين ودفاعاتهم اللاواعية التي تأتي على شكل تنظيرات فكرية على غرار التكوينات العكسية في حالات العصاب الهجاسي. لكن التقصي التحليلي يكشف مصدرها وطبيعتها «الوجدانية»[4] التي تضرب جذورها في تاريخ الفرد وحقائقه النفسية التي لا تمت إلى الادراك والعقل الّا بصلات بعيدة مجهولة.

لماذا البحث إذن؟ «في الواقع لم تطرح الأديان، تاريخياً، إلّا مسائل وجدت لها حلولاً، وهذا أمر مزعج للغاية»[5]. لكن المزعج أكثر هو اعادة طرح المسائل ونقاشها والتفكير بها وبالأسباب الكامنة وراء طرحها، والتحليل النفسي لم يفعل أكثر من التشجيع والحثّ على ذلك.

هوامش التمهيد

1 - Fromm. E. La crise de la psychanalyse. Denoël. 1971, P 206.

2 - Freud, une difficulté de psychanalyse, in essais de psychanalyse appliquée. idées Gallimard. 1933. P 141.

3 - Ibid P 146.

4 - Freud, Résistances à la psychanalyse in Résultals, idées, problèmes T.II P.U.F. 1985, P 132.

5 - Debray R cours de médiologie générale. P.U.F. Gallimard. 1991, P 91.

الفصل الأول

فرويد: القضايا الكبيرة والبحث عن الهوية

بعد طول تجاهل قرّرت بلدية بريبور (Pribor) العام 1931، وضع لوحة تذكارية على المنزل العائلي المتواضع الذي ولد فيه فرويد في 6 أيار 1856. بريبور او فريبوغ (Freiberg) سابقاً، هي بلدة ريفية صغيرة، لا يتجاوز عدد سكانها 5000 نسمة، غالبيتهم العظمى من الكاثوليك، موجودة في ما كان يعرف ويسمّى بتشيكسلوفاكيا، استطاعت ورغم مرور الزمن أن تطبع فرويد، حتى وهو على مشارف العمر، بذكرياتها الدافئة و «بالحنين للغابات الجميلة لمسقط رأسه التي لم تفارقه أبداً»(1).

«كان والديَّ يهوديين، وبقيت أنا كذلك»(2). بهذه الكلمات البسيطة، المليئة بالصراحة والبعيدة كل البعد عن أي تعصب قومي أو تشنج ديني يقدم مكتشف التحليل النفسي نفسه، متجاوزاً بجرأته المعهودة الخصوصيات الإنسانية المحدّدة والمحدودة للإلتزام الديني ومنفتحاً بكليته على عالمية الفكر والحقيقة.

كان والده يعمل بتجارة الصوف، واغلب الظن أنه «لم يكن موهوباً لهذا العمل»(3) الذي دفعه إلى الافلاس ومن ثم إلى الدمار بعد أزمة 1872، وكان

«متديناً بلا شك، ليبرالي التفكير وميالاً إلى المزاح والشك بأمور الحياة المثيرة للجدل»[4]؛ فهو ينتمي إلى ذلك الجيل من «يهود أوروبا الوسطى والشرقية، الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة بالعبرية، لكنهم كانوا يطمحون إلى معرفة جيدة باللغة الألمانية والثقافة الأوروبية»[5]، في «عصر التحولات الكبرى»[6] الذي شهده هذا القسم من العالم والذي وفّر لليهود «امكانيات لم تتوفر لهم قط من قبل»[7]، كان والد فرويد قد تزوج للمرة الأولى ورزق بولدين، وأصبح جداً لطفل في السنة الأولى من عمره عند ولادة فرويد من زواجه الثاني.

أما والدة فرويد التي تصغر زوجها بعشرين عاماً، والتي عرف عنها مَرَحُها وحيويتها ودقة ملاحظتها[8]، فقد صبَّت ـ ككل أم فتيَّة ـ جُلَّ اهتمامها على ابنها البكر الذي شكل موضوع حبها واعتزازها وافتخارها به؛ وبديهي أن علاقة كهذه أعطت لفرويد «الشعور بالأمن والثقة بالوجود، مع إلفة كبيرة بالرغبة المحرمة وقسطاً من المازوشية الضرورية لكل مبدع»[9]، رغم الصعوبات والعراقيل التي اعترضت مسيرته الطويلة التي أجبرته على العيش وحيداً في منفاه «الفكري»[10] و «النظري»[11] الذي عانى منه طوال حياته.

إن مشاعر الحب والحنان واعتقاد الأم الراسخ بمستقبل ابنها الباهر، ترك أكبر الأثر في نفس فرويد، وهو ما دفعه للتذكير به وهو في الستين من عمره عندما قال: «عندما نكون وبلا منازع الطفل ـ النبؤة بالنسبة للأم، فإننا نحتفظ للعمر كله بشعور النجاح والانتصار الأكيدين اللذين لا يصلان إلى غايتهما إلا نادراً»[12].

عاش فرويد إذاً «طفولة عادية ككل طفولة... سعيدة أيضاً»[13]. تنعم بدفءٍ عائلي، في أجواء ريفية هادئة لم يحتفظ من ذكرياتها إلا بذكرى ولادة أخ له مما أجّج لديه كلّ مشاعر الحقد والضغينة و «الغيرة الحقيقية»[14] التي سرعان ما انقلبت إلى «شعور بالندم»[15] في أثر وفاة هذا الطفل بعد ثمانية أشهر، وهو شعور لم يفارقه قط، وإن كان قد تكرر مرات كثيرة فيما بعد.

لكن الذكرى الراسخة والثابتة هي تلك المتعلقة «بالشخص الأكثر أهمية في حياته»[16]: رفيق الطفولة خلال السنوات الثلاث الأولى من حياته، التي تركت بصماتها وآثارها في شخصيته وطبعت بطابعها كل علاقاته اللاحقة مع أساتذته وزملائه وأصدقائه حيث يقول في ذلك: «كنا حتى السنة الثالثة من حياتي، صنوين لا يفترقان، أحبَّ كلانا الآخر وناصبه العداء، وكان لهاته الطفْلية أثر حاسم في جميع علاقاتي التالية بمن كانوا في مثل سنّي، ومنذ ذلك الحين وابن أخي - جون - يجد له متقمصين عديدين، يُبعثون - على حسب الأطوار - هذا الجانب أو ذاك من شخصه المثبت في ذاكرتي اللاشعورية تثبيتاً لا يتزعزع»[17].

في هذه الأجواء العائلية المتعددة اللغات والثقافات والأديان، حيث تعايشت أجيال ثلاثة عصيّة على الفهم، أمضى فرويد طفولته الأولى؛ ومن الطبيعي والحالة هذه أن يطرح العديد من التساؤلات عن الحياة والحب والموت التي لم يجد الإجابة عنها إلّا في مرحلة متقدمة من العمر.

لكن إقامة الأهل في فريبورغ لم تطل، فقد قرّر الوالدان الهجرة إلى فيينا والاستقرار هناك؛ ومع هذا الانتقال تبدأ مرحلة جديدة من الغربة والشك والقلق والخوف من المجهول، حيث يحتفظ فرويد، لدى رؤيته ألسنة اللهب في محطة قطارات برسلو، في ذكرى الأرواح المعذبة في الجحيم كما كانت تروي له مربيته الكاثوليكية المتدينة عند حديثها عن «الله والجنة والنار»[18]. ومن حينها لم يفارق فرويد رهاب السفر بالقطار الذي لا ينفك يذكره في رسائله المتعددة إلى فليسّ[19].

تندُر المعلومات عن حياة فرويد في السنوات الأولى من وصوله إلى فُيينا. فباستثناء بعض الذكريات التي يرويها في كتابه تفسير الأحلام أو تلك التي يُلْصقها بآخرين، فإن مدينته الجديدة انتزعت منه مرح الطفولة وفرحها وأجبرته على العيش منفرداً ضمن أطر لا تخلو من القساوة والعنف؛ ففُيينا هي مدينة محافظة ومتحررة في الوقت عينه، «مقسمة إلى طبقات اجتماعية واضحة المعالم،

لا تقبل الرجال والأفكار القادمة من الخارج»[20]. فلا غرابة إذا كان حب فرويد لهذه المدينة يمتزج دائماً بسأم ونفور دائمين، عبَّر عنهما مراراً وتكراراً برغبته في تركها، رغم أنه أمضى حياته كلها فيها قبل هجرته القسرية إلى لندن العام 1938 بعد احتلال النمسا من قبل المانيا خلال الحرب الكونية الثانية.

أما المدينة نفسها فإنها لم تكنّ له إلّا مشاعر العداء والتجاهل التي برزت دوماً على شكل «لا مبالاة مشبعة بالاحتقار»[21] لخصتها وجسدتها خلال سنوات طويلة مواقف حاكم المدينة وأفكاره المعادية للأقليات، والذي كان يعتبره فرويد «عدواً شخصياً له»[22].

لكن تصريحات فرويد المتكررة بهجر ڤيينا لم تُترجم بأية خطوة عملية، بل على العكس من ذلك، فإنه تشبث بهذه المدينة حتى في أحلك الظروف التي مرت بها والتي تركته على حافة الجوع خلال الحرب الكونية الأولى، عاقداً العزم على المواجهة وتأكيد الذات والنجاح، كما فعل دائماً في حياته وكتاباته اللاحقة.

إن ندرة المعلومات عن حياة فرويد في ڤيننا ترجع إلى حذره وريبته وحاجته الدائمة لحماية نفسه وتحصين حياته الخاصة من فضولية مُريديه وخبث أخصامه، وهو من سعى جاهداً ليكون انساناً عظيماً ذا شأن كبير في الحياة؛ لذا فإنه لم يتورع عند اتلاف مخطوطاته وأبحاثه ورسائله التي كتبها خلال مرحلة شبابه، جذلاً بهذا العمل، فرحاً للعذاب الذي سيلاقيه كتّاب سيرته من بعده، حيث سيكون لكل منهم «رأيه الخاص في صعود البطل»[23] معرباً عن سروره «للأخطاء التي سيرتكبونها»[24] بحقه.

في ڤيينا تلقى تعليمه كله بتفوق واعتزاز كبير بالنفس وتخرج كطبيب من إحدى أفضل الجامعات في العالم آنذاك، رغم عدم شعوره «بميل خاص لمهنة الطب ومشاغله»[25]؛ ففرويد لم يصبح طبيباً إلّا وهو «مكره على ذلك»[26]، حتى أنه لم يقرر هذا الأمر إلا في «اللحظة الأخيرة»[27] لأنه كان مدفوعاً بضرب من «التعطش إلى المعرفة، منصبّاً أساساً على كل ما يتصل بالعلوم الإنسانية أكثر منه على

موضوعات العلوم الطبيعية»[28].

هذا الاختيار، الذي لم يعبر عن رغبته الدفينة، ومن ثم التخصص في مجال «الأمراض العصبية»، كما كان يقال في ذلك الوقت أملته العديد من الظروف الذاتية والموضوعية. إن خوف فرويد من الأمراض العصبية التي كانت منتشرة في عائلته من ناحية، ورغبته من التأكد من سلامة أطفاله ومعالجتهم في الوقت المناسب من ناحية ثانية، ساهما إلى حدّ ما في هذا الاختيار، في عصر كان فيه مفهوم الوراثة سائداً في الأوساط العلمية وطاغياً على أيّ تفسير آخر، وهو ما عبر عنه في إحدى رسائله بقوله: «لحسن الحظ لم يبقِ إلا القليل من الأثر في عائلتنا باستثنائي أنا وروزا، المطبوعين بميل واضح للنورستانيا»[29]. لكن الأسباب المباشرة التي كانت تمليها الظروف المادية الصعبة التي عانى منها فرويد طويلاً هي الأساس في هذا التوجه الذي نصحه به أساتذته لكسب عيشه والوصول إلى مرحلة من الاستقلالية والاستقرار. إن ما كان يستهوي فرويد فعلياً هو «العلم البحت»، لأنه وكما يعترف بنفسه، لا يستطيع العمل إلا إذا كان مدفوعاً بآمال كبيرة، ومشدوداً إلى موضوعات تستهويه حقاً، مستعداً للتضحية دائماً بحياته من أجل «قضية كبيرة»[30].

إن حياته هي سلسلة متواصلة من المحاولات الدؤوبة للبحث عن القضايا الكبيرة التي كانت تشدّه وتجذبه إليها؛ وعلى الرغم من حب الاجتماع لديه فإن سمات شخصيته «الفردية»[31] و «الخجولة ظاهرياً»[32]، كما وصفه أستاذه بروبير، تخفيان عزيمة وتصميماً على النجاح نادرين، لذا فإنه لا يتوانى عن النظر «بازدراء إلى العلاقات الاجتماعية السطحية، محتقراً الدناءة العمياء لغالبية الناس ولأولئك الأشخاص القابعين على موروثاتهم الفكرية»[33]. إن موقف فرويد من الآخرين هو موقف يحدده الموقع الفكري الذي يُلْزِم به الآخر نفسه، فيقول بصراحته المعهودة: «عندي تهيؤ فكري محمودٌ بشكل عام، وهو كره شخص ببساطة، لأنه أحمق وبليد»[34]، وبديهي أن مواقف واضحة كهذه لا يمكن إلا أن تجرّ عليه الخصومات والعداوات؛ فبقدر ما كان يتكرّس «صعود البطل» كمكتشف

للتحليل النفسي، بقدر ما كانت تتضاءل حجج مناوئيه في الأوساط العلمية والطبية منها بشكل خاص.

انطلاقاً من مواقف فرويد تلك، التي التزم بها طوال حياته، كان موقفه من مارتا، خطيبته 1882 وزوجته العام 1886، التي تشهد مراسلاته الغزيرة لها (أكثر من 900 رسالة خلال أربع سنوات وثلاثة شهور) عن مدى بساطته وصراحته وتصلبه وتسلطه وغيرته الشديدة على تلك الفتاة التي أحبها طويلاً، والتي أدّت دور المحاور الرئيسي في أحلك الظروف وهو من كان في أشد الحاجة لأن يكتشف «مدى السعادة التي لا توصف لكونه محبوباً»[35]، خاصة وأنه وجد في هذا الحب «ما يعزز إيمانه بقيمة نفسه»[36] وأعطاه «أملاً ودفعاً جديدين للعمل»[37] في وقت كان يعاني من أعباء العوز والفقر والحرمان والوحدة والعجز عن «اجتذاب حب الآخرين»[38] له.

لقد سبق، استقرار فرويد مع المرأة التي شغف بها طويلاً، طول انتظار اضطره لتأجيل زواجه غير مرَّة، وقد ضيَّع عليه هذا الانتظار فرصة النجاح المبكر، ولم يكن لانتظاره ما يسوّغه إلا سوء الأوضاع المالية، إذ اعتمد مطولاً وبشكل شبه دائم، على ما قدمه الأهل والأصدقاء والزملاء من معونات ومساعدات على شكل قروض وهبات لاكمال دراساته وأبحاثه. إن شبح الفقر والعَوَز لم يفارقاه قط؛ «فالخوف من الفقر»[39]، كما يعترف هو بنفسه، هو نقطة ضعفه[40]، لأن الحاجة والعوز أخذا في بعض الأحيان أبعاداً كارثية و «شكّلا السمات الأساسية لشخصيته في مواجهتها مع المجتمع»[41]؛ فلا غرابة أن يتجسّد هذا الفقر المستمر وينقلب من الاستكانة إلى طموح وتعطش للمجد، وهو ما يفسر تعلق فرويد بالشخصيات الكبيرة في التاريخ التي تركته يحلم في وقت من الأوقات بأن يصبح وزيراً[42] للسيطرة على العالم، في وقت كانت تثقل كاهله متطلبات الحياة اليومية بقساوة بالغة. لكن مع تكرس صعود البطل حلَّت محل الرغبة بالسيطرة رغبة في فهم الآخرين وتقبلهم كما هم، وهو الطريق البديل الآخر للسيطرة لأن «المعرفة فقط هي التي تمنح السلطة والقوة... وهذا بالتأكيد هو الإنتصار الكبير للمنهج

الذي كان قد بدأ فرويد باختياره بشكل لا واعٍ»[43].

وإذا كان الفقر والحاجة قد رسما الإطار العام لشخصية فرويد القلقة والمحافظة، فإن مشاعر العداء تجاه الأقليات التي سادت في أوروبا في القرن الماضي وبدايات هذا القرن، كانت قد أدَّت دوراً مهماً أيضاً في تثبيت سماتها وتوجهات أبحاثها المشاكسة وغير المألوفة في الأوساط العلمية وغيرها. لقد كان فرويد شديد الحساسية تجاه أصوله اليهودية و «سريع التأثر طوال حياته تجاه هذا الموضوع»[44]، الذي أثار استغرابه واستنكاره للمرة الأولى وهو في العاشرة أو الحادية عشرة من عمرة، عندما روى له والده، وهو يصطحبه في نزهة، حادثة ضرب قلنسوته من قبل مسيحي ورميها في الوحل وهو يصرخ به صائحاً: «أيها اليهودي انزل عن الرصيف»[45]. فيما بعد، ومع خروج فرويد من أجوائه البيتية والعائلية ودخوله معترك الحياة أصبح هو نفسه عرضة لهذا النوع من الاهانات التي يسرد نتفاً منها لخطيبته عندما نعته أحدهم في القطار «باليهودي القذر»[46]. فلا غرابة أن يظل هذا الهاجس ملازماً له وأن يطلّ في العديد من كتاباته حتى شكل جزءاً من تخوفه على العلم الجديد الذي بدأ برسم معالمه وتوطيد دعائمه.

لقد واجه فرويد التزاماً غريباً، عبّر عنه بخيبة أمل كبيرة لدى دخوله الجامعة العام 1873 حيث يقول في كتابه «حياتي والتحليل النفسي»: «كان عليّ أن أشعر أنني دون غيري وأنني كنت غريباً عنهم لأنني كنت يهودياً»[47].

لكن فرويد يرفض أن يرضخ للأمر الأول، مدافعاً عن نفسه تجاه الموضوع الثاني بقوله: «لم أكن استطيع أن أتبين لماذا أجد مغرَّة من أصلي أو كما شرع الناس يقولون من جنسي»[48].

وعلى الرغم من معاناة فرويد من عنصرية الآخرين تجاهه وهو اليهودي الملحد، فإنه لم يتردد عن التأكيد على ارتباطه باليهودية التي وضعته باكراً في موقع المعارض وهيّأته للوصول إلى «قدر من الاستقلال بالرأي»[49]، فيشرح بصراحته المعهودة في خطاب القاه العام 1926، وهو في السبعين من عمره، أمام

جمعية بناي بريث B'nai B'rith اليهودية الليبرالية، التي بقي عضواً فيها طوال حياته، طبيعة هذا الارتباط الخاص فيقول: «إن ما يربطني باليهودية ليس الإيمان الديني ولا الاعتزاز القومي، لأني كنت ملحداً على الدوام وترعرعت في أجواء غير متدينة، وإن كان لها احترامها للمتطلبات الأخلاقية للثقافة الانسانية، إن ما يربطني بها هي هوية داخلية، طبعتني بسمتين أساسيتين هما: خلّوي من الآراء المسبقة التي تحدّ من قدرات الآخرين واستعدادي للانضمام للمعارضة والتخلي عن كل اتفاق مع الغالبية المتكاتفة والمتضامنة»[50].

إن يهودية فرويد وارتباطه بها لم يكن يوماً ارتباطاً بالماضي وانزواءً في الحاضر ولا كان انغلاقاً على الذات وانسحاباً من خضم الصراع الإنساني بل كان دافعاً للكشف عن الذات عبر نفض أتربة العصور السالفة واقتحاماً للآخرين في المواقع الأكثر رياءً التي يتحصنون خلفها، لإيجاد فسحة من الأمل للتعايش المشترك خالية من الأوهام والنرجسية المطلقة. لذا فإن الاحتجاج الفرويدي هو بداهة تصفية حساب شاملة: «تصفية حساب مع الدين اليهودي أساساً ومع المسيحية ومع كل دين»[51]. لكن هذه التصفية الشاملة هي تصفية حساب مع الذات أولاً كشرط للمصالحة معها وكشرط للمصالحة مع الآخر ومع الدين وكل دين، ضمن إطار لعبة ثنائية غرائز الحياة والموت التي يبدو من خلالها أن «مبدأ اللذة يعمل لحساب غرائز الموت»[52]، والتي تدفع الشعوب للخضوع لأهوائها «أكثر من خضوعها لمصالحها، وحتى عندما تضع مصالحها في المصاف الأول فإنها لا تفعل ذلك إلّا لعقلنة أهوائها كي تستطيع أن تبرر الإشباع الذي يمكن أن يؤمنه لها»[53].

عاش فرويد «واقعياً»[54] بعد أن انجز مهمته، الفريدة من نوعها، عبر صَهْر الذاتي والموضوعي واستخلاص علم جديد ومستقل بذاته وهو «حدث استثنائي في تاريخ العلوم»[55]، ومات «واقعياً (أيضاً)... دون أدنى شعور بالشفقة تجاه نفسه»[56] وتجاه غيره كما فعل دائماً، فكرياً واجتماعياً، تاركاً المسرح «دون أن يكون يهودياً أو المانياً أو أيّ شيء آخر ممكن أن يحمل اسماً، لأنه لم يرد أن يكون

ابن أحد... إلّا ابن مؤلفاته، تاركاً الزمن محتاراً أمام سرّ هويته»[57] التي لم تكلّ في البحث عن الحقيقة الذي يدّعي البشر، كلّ البشر، تملّكها دون غيرها، فيما الحقيقة تعيش في مكان آخر ولدى الآخر المختبىء في ذات الإنسان نفسه.

هوامش الفصل الأول

1 - S. Freud, sur les souvenirs écrans. cité par R. Dadoun(R), Freud. Belfond. 1982, p. 22.
2 - S. Freud, Ma vie et la psychanalyse, idées, Gallimard. 1950, p. 13.
3 - M. Robert, la révolution psychanalytique. p.b. payot, TI, 1964, p. 32.
4 - E. Jones, La vie et l'œuvre de Freud. P.U.F, 1969, TI, p 4.
5 - D. Anzieu, L'auto-Analyse de Freud, P.U.F, 1959, TI, p,35.
6 - M. Krüll, sigmund Freud fils de Jacob, Gallimard, 1979, P.120.
7 - M. Krüll, op, cité, p 121.
8 - E. Jones op. cité TI, P 3.
9 - D. Anzieu, op. cité, TI, p 26.
10 - M. Robert, op. cité, TI, p 32.
11 - L. Allthusser, Freud et Lacan. positions. Editions sociales, 1976. p 13.
12 - S. Freud, Les souvenirs d'enfance de Goethe, in essais de psychannalyse appliquée Gallimard, 1933, p 161.
13 - M. Robert, op. cité, pp 41 - 42.
14 - Freud, la naissance de la psychanalyse, lettre du 30,10, 1879, P.U.F, 1956, p 194.
15 - Ibid, p 194.
16 - Jones, op. cité, TI p 8.
17 - Freud, L'interprétations des rêves, P.U.F 1976, p 362.
18 - Freud, La naissance de la psychannalyse. lettre du 3.12.97 op. cité, p 210.
19 - Ibid, pp 272, 253,210, 194, 190.
20 - M. Robert, op. cité. TI, p 42.
21 - Ibid, p 43.
22 - Ibid, p 43.
23 - Freud, Correspondance, 1873-1939, Gallimard 1966, Lettre à Martha 28 Avril 1895, p 136.
24 - Op. cité, p 136.
25 - Freud, Ma vie et la psychannalyse, op. cité. p 13.
26 - Freud, Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique in cinq leçons sur la psychanalyse. Gallimard. 1978, p 72.

27 - Freud, L'interprétation des rêves, op. cité, p 172.
28 - Freud, Ma vie... op. cité, p 13.
29 - Jones. La vie et l'œuvre... TI, op. cité, lettre du 10 Fev, 86, p 4.
30 - Freud, Correspondance... op. cité, lettre à Martha, 2 Fev, 1886, p 215.
31 - Anzieu, Auto-Analyse... op. cité, p 54.
32 - Freud, Correspondance... lettre à Martha, 2 Fev. 1886, op. cité, p 53.
33 - Anzieu, L'Auto-Analyse... TI, op. cité, p 58.
34 - Freud, correspondance..., op. cité, Martha, 22 Août, 1883, p 53.
35 - Ibid. 22 Août 83, p 54.
36 - Ibid. Martha 19 Juin, p 18.
37 - Ibid. P. 18.
38 - Ibid. Martha, 19 Juin, 1882, p 18.
39 - Freud, La naissance... op. cité, p 283.
40 - Freud, La naissance... op. cité p. 288.
41 - Robert, La Révolution... op. cité, pp 35/36.
42 - Freud, L'interprétation des rêves, op. cité, pp 171/172.
43 - Jones,la vie et l' œuvre... op. cité, TI, p 59.
44 - Evans Richard, Entretien avec Jung, p.p. payot, 1964, p 129.
45 - Freud,L'interprétation des rêves, op. cité, p 175.
46 - Freud, correspondance... op. cité, Martha, 16 Dec. 1883, p 76.
47 - Freud, Ma vie..., op. cité, p 14.
48 - Ibid. p 14.
49 - Ibid. p 14.
50 - Freud, correspondance 1873 - 1939 Gallimard 1966, p 397 et st.
51 - A. Monnoni, la double leçon de Freud in Bacon. Freud et la penseé mystique juive. Payot, 1977, p 253.
52 - Freud, Au-delà du principe du plaisir, in Essais de psychanalyse. payot. 1951, P 80.
53 - Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, in Éssais de psychanalyse. op. cité. p 252.
54 - Jones, La vie et l'œuvre de s. Freud op. cité. T.III p 280.
55 - J.P. pontalis, Après Freud, Gallimard 1971, p 123.
56 - Jones, vie et œuvre... op. cité, T.III, p 280.
57 - M. Robert, d'œdipe à Moîse . calmann - Lévy. 1974. P 278.

الفصل الثاني

الدراسات المخبرية
والطبية والشهرة الضائعة

كان فرويد مدفوعاً إلى العلم لا تنقصه الرغبة بالوصول ولا الجرأة في المواجهة وإن كانت ظروف كثيرة قد حالت دون نجاحه المبكر؛ ولم يكن تنقله المتكرر في فروع العلوم المختلفة إلا محاولة جادة ودؤوبة لاثبات الذات عبر طريق خاص به، وخاص جداً، لم يكن أحد قد وطئه من قبل قط. هذا التنقل قاد فرويد أخيراً إلى معمل الفسيولوجيا الذي يشرف عليه بروكيه (Brücké)، الرجل الفريد الذي ترك أثراً لا يمحى في شخصيته وتوجهاته ومنهجيته العلمية، حين يقول بعد أن استقر به المقام هناك: «أخيراً وجدت في معمل بروكيه الفسيولوجي، راحة ورضى، فضلاً عن قوم ابجّلهم واقتدي بهم»[1]. لكن علاقة فرويد ببروكيه لم تقف عند حدود المهنة بل ارتبط به برباط الصداقة وأصبح يمثل بالنسبة إليه مثالاً يحتذي به ويطمح إليه لأنه «يجسد النزاهة والاستقامة العلمية»[2]، وهو ما كان فرويد بأمسَّ الحاجة إليه في مرحلة من مراحل البحث عن شيء ما. هذا الشيء هو «العلم» الذي بقي بالنسبة له طول حياته المثال الأعلى الذي يشعر بالمسؤولية تجاهه دون سواه، حتى لو أدّى ذلك إلى التضحية بأعز ما يملك.

كان معمل بروكيه يعمل حسب النظريات العلمية لمدرسة هلمهولتز (Helmholtz) وكان يديره، إضافة إلى هذا الأخير، بروكيه وديبوا - ريمون (Dubois-Raymond)، حيث ألَّف الثلاثة فريق عمل متماسكاً وفريداً من نوعه، وبقوا مرتبطين بروابط صداقة استمرت حتى أواخر حياتهم، ملزمين أنفسهم بفرض ما يعتبرونه الحقيقة والعمل من أجلها وهو ما عبّر عنه ولخصَّه ديبوا بقوله: «أخذنا على عاتقنا فرض الحقيقة القائلة إن القوى الفيزيائية والكيميائية وحدها، وما عداها من قوى، تفعل فعلها في المتَّعض. ولا شيء في الكائن الحي لا يمكن إرجاعه إلى هذه القوى التي يمكن من خلال تفاعلها شرح وظيفة وتطور كل الكائنات»[3].

اتسمت هذه المدرسة التي أمضى فيها فرويد حوالي ست سنوات، بالرصانة والجدِّية والروح العلمية التي وصلت إلى حدّ التزمُّت العلمي، سواء على صعيد مبادئها أم على صعيد أنظمتها الصارمة التي كانت تتعارض في كثير من جوانبها، وفي العمق مع ميول فرويد وطباعه، لكنها مع ذلك طبعت فرويد بطابعها العلمي المميز التي بدت آثارها فيما بعد.

إن أهمية هذه المدرسة لا تكمن في مدى صحة النظريات والأفكار التي نادت بها وعملت من أجلها بقدر ما تكمن في منهجية العمل التي التزمت بها والتي أسَّست الأرضية الصلبة لطريقة عمل وتفكير فرويد اللاحقين، وهذا ما دفع جونس إلى التأكيد بأن البدايات الأولى للنظريات النفسية عند فرويد لا ترجع كما يظن العديد من الباحثين إلى شاركو (Charcot) وبروير (Breuer) وإنما إلى الحقبة التي عمل فيها فرويد في مختبر بروكيه، حيث «اكتسب المبادىء التي أسَّس عليها نظرياته والتي طبقها تجريبياً على الظواهر النفسية دون الأخذ بعين الاعتبار الجوانب التشريحية»[4].

وإذا كانت أفكار هذه المدرسة مادية في شرحها للحياة، فإنها لم تكن كذلك في شرحها للفكر لأن غالبية أعضائها كانوا من اتباع مدرسة هربرت (Harbart)

الذي كان يؤكد أولوية واسبقية الأفكار على الوجدانات وينادي بالحتمية النفسية كنتيجة للتمثلات (صورة، ذكرى...) التي تشكل القوى الخاصة بالحياة النفسية.

وإن كان فرويد قد استفاد بشكل رئيسي من منهجية هذه المدرسة فإنه استفاد أيضاً من العديد من المفاهيم التي كانت تستخدمها، حيث استعملها، مع بعض التعديلات في دراساته عن الهستيريا وفي مجال علم النفس المرضي للأعصبة (الصراع النفسي، اللاوعي الديناميكي، الكبت، عودة المكبوت...).

لكن إقامة فرويد في مختبر بروكيه لم تطل. فعلى الرغم من النجاحات التي حققها خلال حقبة عمله فإنه اضطر بأسف كبير إلى التخلي عن الدراسات النظرية نظراً لسوء أوضاعه المادية و «نصيحة»[5] استاذه والالتحاق بالمستشفى العام سنة 1882، متنقلاً بين أقسامه، حيث أمضى ستة أشهر في قسم الطب العقلي الذي كان يشرف عليه مينرت (Meynert) الذي بهره «بعمله وشخصيته»[6].

انصبَّ جهد فرويد، خلال السنوات الثلاثة التي أمضاها في المستشفى، على كيفية الوصول إلى سمعة وشهرة تؤمنان له مدخولاً معقولاً يسمح له بالاستقرار والزواج. لذا فإن جلّ أبحاثه خلال تلك المرحلة تركزت على الفعالية العلاجية التي يمكن أن تشفي المرضى سريعاً إلى أن وقع على نبتة الكولا المجهولة الخصائص آنذاك.

ترجع الاشارة الأولى إلى الكوكايين إلى العام 1884، حيث يحسب فرويد في رسالة موجهة إلى خطيبته بتاريخ 21 نيسان من العام ذاته ان نبتة الكولا تصلح لأن تكون «مشروعاً علاجياً»[7]. فأكبّ على دراسة مصدرها وفضائلها، معلِّلاً نفسه بآمال كبيرة لما سيحمل له اكتشافه من شهرة وثروة تسمح له بالتخلص من الأوضاع المالية المزرية التي كان يتخبط فيها. لكن، وعلى الرغم من اندفاعه وحماسته اللذين عبر عنهما بشكل طفولي، فإنه كان يلتزم جانب الحيطة والحذر قبل الوصول إلى نتائج سريعة ومتسرعة «لأن طباع الباحث تتطلب أمرين أساسيين: الجدِّية والنشاط في البحث والحسّ النقدي في العمل»[8].

حَصل فرويد على ملغرام واحد من الكوكايين في بداية الأمر وبدأ بتجربتها ليرى نتائجها المذهلة بنفسه: تَبَدُّد الإعياء والتعب وإزالة شعور الكآبة واستبدالهما بحيوية ونشاط لم يعهدهما لديه من قبل، فلم يتردد في التبشير والنصح باستعمال هذه «المادة السحرية»[9]، كما أسماها. معمماً إياها على أصحابه واصدقائه وأفراد عائلته حتى ذهبت به الحماسة إلى نصح خطيبته باستعمال القليل منها؛ لكن النصيب الأوفر من «الدواء» الجديد كان من سوء طالع صديقه فليشل (Fleischl) الذي كان يعاني من آلام مبرحة نتيجة إصابته بالتهاب عصبي مزمن لم ينفع المورفين من تهدئته مما أدّى لاحقاً إلى موته الحتمي.

إنهارت آمال فرويد بالشهرة والثروة والمجد والزواج وتبدّدت دفعة واحدة، بعد ظهور حالات متعددة من الإدمان في أنحاء مختلفة من أوروبا، ونقد الأوساط العلمية لهذه المادة الجديدة، بعد أن دافع العديد من أفرادها عن فضائلها في مجالات الطب، وأصبح عرضة للنقد والتجريح، مما خلق لديه حساً بالمسؤولية لما حصل، وأجج مشاعر الذنب تجاه نفسه خاصة بعد موت صديقه فليشل الذي اعتبر أن اختفاءه سيمسّه كما يمس «تدمير معبد مقدس لدى روماني في العصور القديمة»[10].

من المعروف أن فرويد كان على معرفة تامة بفضائل التخدير لأوراق الكولا وهو ما يؤكده جونز[11] كغيره. لكنه لم يُولِ هذا الأمر أي اعتبار، كما فعل زميله، كولر (Koller) الذي ذهب بعيداً في تجاربه وتوصله فيما بعد إلى عرض فضائل التخدير الموضعي في مؤتمر هيدلبرغ (Heidelberg) العام 1884، حين عُدّ اكتشافه حدثاً طبياً فريداً من نوعه وثورة كبيرة في جراحة العيون التي كانت تستعصي على كل مخدِّر آخر.

لكن فرويد وبدل أن يتعمق في شرح الأسباب الفعلية والخفية لعدم اكتشافه التخدير الموضعي. يروى تلك الحقبة من تاريخه بخفّة وتسرع، واضعاً اللوم على خطيبته مرتا فيقول: «كانت خطيبتي مسؤولة عن عدم ذيوع شهرتي في تلك السن

المبكرة. فقد أدى بي اهتمام خارج عن دراساتي السابقة، وان كان اهتماماً عريقاً، إلى أن احصل سنة 1884 على قدر من شبه قلوي، لم يكن قد ذاع، وهو الكوكايين حتى أدرس أثاره الفسيولوجية، وإذ أنا في غمرة البحث، تعرضُ لي فرصة لزيارة خطيبتي، وكنت قد فارقتها منذ سنتين خلتا، فعجلت الفراغ من البحث، قانعاً بالتكهن من الكتاب الذي ألفته عن الموضوع بقرب اكتشاف منافع أخرى للكوكايين. ومع ذلك فقد اقترحت على صديقي كوينجشتين (Königstein)، وطبيب الرمد ان يفحص مدى استخدام خصائص الكوكايين التخديرية في أمراض العين... ومع ذلك فلست أحمل أية ضغينة لخطيبتي لتعطيلها إياي عن مواصلة بحثي»[12]!

هذا التبرير السريع لا يفسِّر في حقيقة الأمر إهمال فرويد للتخدير الموضعي الذي لم يشغل اهتماماته وتوجهاته الدفينة كما شغلها تركيزه على الآثار النفسية لهذا الموضوع العلاجي وكأن اهتماماته وتطلعاته وتالياً رغباته، هي في «مكان آخر»، مسيَّرة تماماً بقوى خفية، عصيَّة على الفهم هي بذاتها موضوع أبحاثه اللاحقة تماماً.

ومهما يكن من أمر ذلك الموضوع المثير للجدل، الذي أثار مخيلة الكثيرين، فإن اخفاق فرويد وما ترتَّب عنه من نتائج سلبية على صعيد سمعته العلمية والأخلاقية، لم ينفع معها حماسته واندفاعه للأفكار الجديدة التي كان يبثها شاركو في باريس، بل على العكس تماماً، وكما يحصل دائماً في لحظات الاخفاق والخيبة، فإن الأجواء العلمية والطبية المعادية لفرويد وتحديداً في فيينا، رأت فيها محاولة تعويضية أقرب إلى الشعوذة منها إلى العلم، وهو ثمن «التسوية المعقَّدة»[13] التي الْزم بها فرويد نفسه «أي الهرب من الممارسة الطبية ومعارضة الأفكار السائدة، لانتزاع اعتراف العالم العلمي والطبي به في نهاية المطاف»[14].

هوامش الفصل الثاني

1 - Freud, Ma vie et La psychanalyse. Gallimard, 1955, p 15.
2 - E. Jones, La vie et l'œuvre de S. Freud P.U.F. TI, P 44.
3 - R. Dubois in la Revolution psychanalytique, P.b. payot, 1964, TI, P 64.
4 - E. Jones, Op. cité. TI. P 5.
5 - Freud, Ma vie et la psychanalyse, Op. cité P 15.
6 - Ibid. P 15.
7 - Freud, Correspandance 1873-1939, P.U.F. 1966, Lettre a Martha 21, 4. 84, p 106
8 - Ibid. 21. 4. 84, P. 106.
9 - Ibid. 2.6.84, P. 106.
10 - Ibid. Martha 27.6.82.
11 - Jones, Op. cité. P 94 et St.
12 - Freud, Ma vie et la psychanalyse op. cité, p 20.
13 - O. Mannoni, Freud, seuil, 1968, P 24.
14 - Ibid. P 24.

الفصل الثالث

العلم والحقيقة
والصداقات المستحيلة

حفلت حياة فرويد بالعديد من الشخصيات التي أدَّت دوراً مهماً في حياته على الصعيدين العلمي والمهني وتركت كل بصماتها على توجهاته وأبحاثه دون أن يستطيع أي منها وقف فضوله وطموحه عند حدّ معين، أو أن يحدّ من اندفاعه الذي وصل إلى حد التهور في مرحلة من مراحل حياته، وكأنه قُدّر له أن لا يكون إلا سيد نفسه وهو أمر لا يصل إليه إلا من ضحّى بكل حقائقه الصغيرة سعياً إلى الوصول إلى الكمال المفقود.

فرويد وشاركو:

لم يتوقف فرويد عن التفكير والسعي إلى الحصول على لقب محاضر، نظراً لأهمية هذه الصفة الأكاديمية في النمسا والمانيا وأوروبا الوسطى عامة، ولما توفره لحاملها من مستقبل مهني باهر يسمح له بالتدريس في الجامعات، وهو ما توصل إليه وحصل عليه في ربيع سنة 1885، استناداً إلى ما نشر من أبحاث تشريحية واكلينيكية. لكن أوضاعه المادية والاجتماعية لم تتحسن تلقائياً بعد

حصوله على هذا اللقب مما اضطره للعمل كطبيب بديل في احدى المصحات العقلية الخاصة التي كانت ترتادها الارستقراطية الثرية. إلا أن خبر حصوله على منحة دراسية غيَّرت سير الأمور ودفعت بها إلى وجهة مختلفة تماماً خاصة بعد وصوله إلى فرنسا في خريف العام 1885. فباريس التي حلم بها طويلاً والتي كانت هدفاً لاشواقه «لسنوات طويلة»[1] جسَّدت له مركز العلم والشهرة والمجد، لذا فإنه لم يتوان في غمرة حماسته الطفولية بالكتابة إلى خطيبته قائلاً: «سأذهب إلى باريس وأصبح عالماً كبيراً وارجع إلى فيينا مكللاً بالغار وأشفى كل الأمراض العصبية المزمنة»[2].

وعلى الرغم مما أثارته هذه المدنية من خوف ونفور لدى فرويد لحظة وصوله إليها وما عكسته عليه من خلال ابراز واقع الفقر والحرمان لديه، فإنه لم يلبث أن استعاد أنفاسه لدى رؤيته استاذه شاركو (Charcot) الذي كان «نجمه يسطع من بعيد»[3] فانتابه احساس بالطمأنينة و «شعور جديد بالكمال»[4] لدى سماعه محاضراته: إذ لم يحدث قط أن تأثر فرويد بشخص بقدر تأثره به[5]، لدرجة أنه عرض على استاذه تكملة ترجمة مؤلفه «المحاضرات الجديدة» بعد تذمر شاركو من غياب المترجم الأول؛ وبذلك أصبح فرويد شخصاً في دائرة المقربين إليه، وعلى اتصال مع كبار الشخصيات العلمية المرموقة في فرنسا.

كانت شهرة شاركو وأفكاره وأبحاثه قد تخطت حدود باريس خاصة تلك المتعلقة بالهستيريا. فالهستيريا أصبحت معه وبفضله، مرضاً مثلها مثل أي مرض آخر، يحظى بكل تقدير واحترام أي عكس ما كان ينظر إليها سابقاً. لقد أثبت شاركو «أن الأعراض الهستيرية وقائع طبيعية تنتظمها قوانين، كما أثبت كثرة إصابة الرجال بالهستيريا وأحداث الشلل والتقلصات الهستيرية بواسطة الإيحاء التنويمي وإن تلك الأعراض التي يثيرها الطبيب صناعياً لا تختلف بشيء بشيء عن أعراض الإصابات التلقائية التي كانت تنجم عادة عن الصدمات»[6]. لكن نظريات شاركو وبراهينه كانت تثير الكثير من «الدهشة والشك»[7]، لدى مستمعيه المأخوذين بنظرية يونغ هلمهولتز، نظراً إلى تعارض أفكار شاركو مع تلك النظرية،

إلا أنه كان يصر على ما يقوله ويجيب طلّابه بهدوء وحزم «النظرية هذا شيء جميل! لكنها لا تحول دون قيام الواقع»[8].

هذه العبارة كانت أشبه برسالة لمن يريد سماعها أو يستطيعها، إذ تركت «أثراً لا يمحى»[9] في ذهن فرويد وفكره، خاصة وأن تعاليم شاركو وشخصيته قد قلبت رأساً على عقب أفكار فرويد ومشاريعه وبيَّنت له بشكل غير مباشر أهمية العامل النفسي في نشوء الأمراض «العصبية». لذا فإنه عَرَض على استاذه مشروع دراسة مقارنة للشلل الهستيري والعضوي تثبت أن «حدود الشلل وفقدان الحساسية في مختلف أجزاء الجسم، في مرض الهستيريا تتعين طبقاً للفكرة الشعبية عنها لا طبقاً للحقائق التشريحية»[10]، وهو ما وافقه عليه شاركو، لكن دون أن يبدي اهتماماً خاصاً «بالتعمق في دراسة سيكولوجية العصاب»[11] إذ أنه «لم يكن ميالاً للمفاهيم السيكولوجية»[12] التي لم تكن موضع اهتمام خاص في ذلك الوقت.

إن أكثر ما أثار إعجاب فرويد وتقديره لشاركو هو «وجهات النظر الثورية للأستاذ حول الهستيريا... والمواظبة الكبيرة لعالم اعصاب شهير على موضوع مماثل»[13] حتى اعتبر «نابليون الأعصبة و... قيصر التنويم...»[14]. فاستطاع اجتذاب امبراطور البرازيل إلى محاضراته وانتزاع اعتراف الأكاديمية الطبية في فرنسا العام 1882 بالتنويم المغناطيسي بعد أن كانت تعتبر نوعاً من الشعوذة؛ هذا الإعجاب الذي كان يكنه فرويد لأستاذه، والذي عبّر عنه في غير مكان وغير مناسبة، هو جزء من الإعجاب العام الذي أغرق شاركو به نفسه، وإن كان قد مثل دوراً حاسماً في دفع فرويد للانتقال «من علم الأعصاب إلى علم النفس الاكلينيكي»[15]، الذي بدأت بوادره تظهر بعد رجوعه إلى النمسا وتبشيره بأفكاره وتركيزه على الهستيريا وتعاونه مع بروبير (Breuer) ونشرهما «دراسات في الهستيريا» العام 1895. لقد تجرأ فرويد أن يتجاوز أستاذه ويدخل في المجهول بعد أن رضي أن يكون «تابعاً»[16] له في وقت أصبح فيه شاركو، كما بروبير فيما بعد «بدائل مناسبة»[17] لبروكييه الذي «أضاعه»[17] نهائياً.

فرويد وبروير:

قبل أن يغادر فرويد باريس في أواخر نيسان 1886، تردد طويلاً بين الهجرة إلى الولايات المتحدة أو الهجرة إلى انكلترا أو الذهاب إلى مدينة صغيرة أو الإقامة في الريف، إلى أن استقرّ به الرأي على ڤيينا، كحل مؤقت وتجريبي استمر طوال حياته حتى هجرته القسرية العام 1938.

في هذه الأثناء دُعي فرويد لالقاء محاضرة أمام الجمعية الطبية عما شاهد وأفاد لدى شاركو، لكنه قوبل مقابلة سيئة لأن ما قاله كان غير جدير بالتصديق من قبل الأوساط الطبية التي رفضت الاعتراف بوجود هستيريا لدى الرجال تشبه تلك التي تحدث عنها فرويد أو القبول بامكانية إحداث الشلل الهستيري عن طريق الايحاء، إلى أن انتهى المطاف به باكتشاف حالة رجل مصاب بتخدير نصفي هستيري، فقام بعرضها من جديد أمام الجمعية الطبية، فحظي بالتقدير والثناء، لكن دون أن يَعرْه أحد انتباهه بعد ذلك؛ ويعلق فرويد على هذا الأمر بكثير من المرارة فيقول: «ثبت لدي أن ما قدَّمت من معلومات جديدة لم يلق من الثقات غير الإعراض، ولقيت نفسي في موقف الخارج عن الاجتماع لقولي بوجود الهستيريا لدى الرجال وإحداث الشلل الهستيري عن طريق الايحاء... ومنذئذ لم أضع قدمي ثانية في جمعية الأطباء»[18].

في هذه الأجواء العلمية التقليدية والمحافظة استقر فرويد في ڤيينا كطبيب للأمراض العصبية، مع شعور بعدم جدوى العمل الذي يقوم به، لأن العلوم التي تلقاها في هذا المجال كانت غير كافية وغير ذي فعالية تجاه أرتال المرضى الذين يعانون من آلام مزمنة ومتعددة دون أن يكشف الطب لديهم أي تلف أو خلل في الجهاز العصبي. لقد كان لمن يريد العمل في ڤيينا، ومنافسة الأطباء الميسورين والمدعومين الذين يستأثرون بالمرضى، أن يجد طريقة علاجية تستطيع تقديم العون لهم وتخفيف معاناتهم، ولم يكن لدى فرويد آنذاك من ذخيرة علاجية إلا سلاحان اثنان: العلاج الكهربائي والتنويم. لم يلبث فرويد أن ألقى بالأول جانباً

معتبراً أن نجاحات العلاج الكهربائي، إن كان ثمة نجاح، ترجع إلى «إيحاء الطبيب»[19] نفسه وليس إلى العلاج بحد ذاته. وبذلك يتخلص فرويد من «البقية الباقية من الإيمان الساذج بالثقات، ذلك الإيمان الذي، كما يقول، لم أكن قد تحررت منه بعد»[20].

أما التنويم الذي استخدمه فرويد ونظراً إلى بعض النتائج العلاجية الايجابية من ناحية ولكونه مصدر إحساس بالقوة والسلطة اللتين يمنحهما للطبيب تجاه مرضاه وتجاه عجزه هو بالذات من ناحية ثانية، فإنه لم يكن بأحسن حالاً من العلاج الكهربائي لمن يطمح بمعالجة جموع العصابيين المتزايدة. وعلى الرغم من عدم اقتناع فرويد بالتنويم ومآخذه العديدة عليه، وفي غياب أيّ بديل آخر متوفر لديه، فإنه لم يتخلّ عنه بل أصبح الأداة العلاجية الرئيسة في الأعوام الأولى من اشتغاله بالطب.

لذلك ومن أجل زيادة معلوماته وتعميق تجربته، سافر فرويد في صيف 1889 إلى نانسي في فرنسا، مصحوباً بإحدى مريضاته، وحضر تجارب برنهايم (Bernheim) على مرضاه من نزلاء المستشفى، فأحسَّ احساساً عميقاً بوجود «عمليات نفسية قوية تبقى برغم قوتها الخفية، خافية على شعور الناس»[21]. لقد كان فرويد قد تعلم من شاركو أن الاضطرابات الهستيرية لا تتطابق مع منطقة عضوية محدّدة، بل مع صورة أو تمثل عقلي عن هذا العضو أو ذاك من الجسد، وكأنّ الهستيريين يجهلون تماماً تشريح الجسد. أما في نانسي فإن فرويد توصل إلى أمر آخر ذي أهمية كبيرة، وهو أن الهستيريين يعرفون، رغماً منهم، أموراً عديدة تتعلق بسبب مرضهم، لكنهم عاجزون عن الإفصاح عنها في حالة الوعي وأن دور التنويم والإيحاء لا يتجاوز محاولة دفع المرضى إلى البوح بما لا يرغبون بالبوح به في حالة اليقظة.

إن مجمل هذه الاعتبارات لم تسمح بعد لفرويد بطرح نظرية عن أصل نشوء المرض لكنها بدأت تقرِّبه تدريجياً من مفهوم الرمزية للعوارض الهستيرية، خاصة

وأن استعمال فرويد للتنويم لم يكن يقتصر على مجرد الأوامر والنواهي الإيحائية وإنما للاستفسار عن منشأ الأعراض المرضية وذلك لارضاء فضوله العلمي لأن ممارسة التنويم لم تقتصر، لدى فرويد على تطبيق ما اكتسبه من معارف نظرية على ما هو واقع، بل تجاوزتها لتصل إلى قبول ما يمكنه أن يقدمه المريض نفسه من معارف، في اطار علاقة ثنائية وجدانية سيلعب التحويل فيها الأساس لأي محاولة علاجية.

إن اندفاع فرويد وانغماسه في دراسة الأعصبة دفعه للرجوع إلى تقرير بروبير عن حالة هستيرية كان قد عالجها بين 1880 ـ 1882، عرفت في أدبيات التحليل النفسي بأنًا او. كانت المريضة شابة على قسط وافر من الجمال والجاذبية وعلى مستوى عال من الذكاء، تعاني، بعد وفاة والدها، من شلل مصحوب بتقلصات عضلية وأنواع أخرى من التعطيل بالإضافة إلى حالات من الخلط الذهني؛ وكان بروبير يلجأ إلى طريقة علاجية تتلخص بتنويمها تنويماً عميقاً وجعلها تكشف عما تضيق به، فأفلح في القضاء على الخلط الاكتئابي وازال كل أنواع التعطيل وما يصاحبها من اضطرابات جسمية، دون أن يكون للمريضة أي دور يذكر، هذا إن لم يكن دورها سلبياً تماماً.

لم يلبث فرويد أن نشر مع بروبير مؤلفهما المشترك «دراسات في الهستيريا»، دون أن يطمحا بالتعمق في طبيعة الهستيريا وإنما هدفا إلى توضيح منشأ الأعراض وأهمية الحياة الانفعالية وضرورة التمييز بين ما هو شعوري وما هو لا شعوري، مع التلميح إلى دور العوامل الجنسية في نشأة العوارض الهستيرية دون التركيز على هذا الموضوع بالذات؛ ففرويد الخارج لتوّه من مدرسة شاركو، كان حتى ذلك الوقت يشعر بالحرج والحياء للتطرق إلى هذا الموضوع فيقول في ذلك: «كنت أحمر خجلاً من الربط بين الهستيريا والمقولة الجنسية، تقريباً كما يحصل للمريضات أنفسهن بشكل عام»[22].

لكن الخلاف ما لبث أن دبّ بينهما بعد الوقع السيىء الذي أحدثه الكتاب في

الأوساط العلمية في فيينا والمانيا حيث رأى بروبير في ذلك «إهانة شخصية»[23] له. اثبطت من عزيمته وهمّته، خاصة وأن فرويد اتخذ في بحثه الخاص بعد ذلك اتجاهاً «استحال على بروبير أن يتقبله»[24].

أولى الخلافات بينهما كانت تتعلق «بمسألة مرتبطة بالميكانيزم النفسي المرتبط بالهستيريا»[25]. فبروبير المشبع بالنظرية الفيسيولوجية كان يعتبر ان «علّة الانفصام النفسي للمريض بالهستيريا هي انعدام الاتصال بين شتى الحالات النفسية أو شتى حالات الوعي»[26]، كما كان يقال آنئذ.

أما السبب الثاني فيتلخص باكتشاف فرويد لأهمية العوامل الجنسية في نشوء الأعصبة، فيقول فرويد في ذلك: «ويوم تنبأت بصورة نهائية التصور عن الدور الأساسي التي تلعبه الجنسية في جبرية الأعصبة، اصطدمت من جانبه تحديداً ببرود الفعل الأولى»[27] رغم أن موقف بروبير «الملتبس»[28] وشعوره تجاه فرويد ظل متراوحاً زمناً «بين التقدير وبين النقد المر»[29]. لكن التطور الذي طرأ على التحليل النفسي فيما بعد، أدى إلى فقدان صداقة بروبير الذي لعب «دوراً كبيراً في حياة ونمو الفكر الفرويدي»[30]، حيث يعلق فرويد بنوع من الأسى على القطيعة النهائية التي وقعت سنة 1896 بقوله: «لم يكن من الهيّن علي أن أدفع مثل هذا الثمن، بيد أنه لم يكن من ذلك مفر»[31]. هذه الأسباب لا تستطيع أن تعلل قطيعة لعلاقة استمرت اكثر من 20 عاماً. كان فيها بروبير مثالاً جيداً لصورة الأب والصديق الذي لم يتوان عن مدّ يد المساعدة المالية الدائمة، وهو سبب أدى إلى تأخير القطيعة التي كان «يرغبها فرويد بحرارة»[32]. لكن هذه الأسباب الفكرية والعلمية ليست إلا محاولة تفسير عقلانية تخفي الأسباب العميقة والفعلية المتعلقة بشخصية فرويد نفسه التي لا تعكس الصورة الشائعة والخاطئة عن الرجل الحكيم المبدع الذي يراكم اكتشافاته العلمية الواحدة تلو الآخرى. إن فرويد الرازح تحت وطأة الحاجة المادية والمحاط بأجواء علمية معادية له، غالباً ما كان يعاني من «آلام عصاب نفسي حاد بين 1890 و 1900، بلغت ذروتها بين 1897 ـ 1900»[33]، دون أن يدرك أو يلاحظ أيٌّ من محيطيه أي عارض عصابي لديه إلا ما

كان يذكره هو نفسه في رسائله إلى فليسّ (Fliess) وما أطلق عليه «هستيريا القلق» فيما بعد. في هذه الحقبة يكتشف فرويد بشكل غير متوقع، مع بدء تحليله الذاتي، العداء المستتر تجاه أبيه، فلا يجد طريقة أفضل من إيجاد «أب آخر»[33] بديل للأول الحقيقي، «أب آخر نحبه ونعجب به أشد الإعجاب وننصاع له أيضاً»[34]، وهو موقف يعبر عن «تكرار لموقف مبكر تجاه الأب الواقعي»[35] الذي لا يمكنه أن يؤدي إلا إلى السقوط والاخفاق.

بيد أن جونز ومن خلال اطلاعه على الرسائل غير المنشورة لفرويد إلى فليسّ يتجاوز التفسيرات النفسية ليركز على العامل «الشخصي»[36] الذي أدّى إلى القطيعة، فيعتبر أن دَفْع فرويد لبروبير لنشر «دراسات في الهستيريا» وما جلب له، من متاعب ومشاكل سمح لفرويد بالاعتقاد بأن بروبير «لن يغفر له ذلك اطلاقاً»[37]. ويفسر جونز ضغينة فرويد غير المبررة تجاه بروبير، ذات «الطابع العصابي... ببروز ضغوط ذاتية لا واعية على شكل تحويل لصور الماضي خاصة صورة الأب (على شخص بروبير) الذي تخلى عن لعب دور الأب الراعي»[38]، وهو ما سمح لفرويد بصبّ الجانب العدواني عليه عبر ايجاد بديل عنه في شخص آخر هو فليسّ الذي عاش معه فرويد «عبودية فكرية وعاطفية طوال عشر سنوات»[39] لتنتهي عبر رحلة البحث عن الذات، كما هي الحال دوماً في علاقاته السابقة إلى الفتور والقطيعة.

فرويد وفليسّ:

من الصداقات النادرة والفريدة صداقة فرويد لفليسّ التي كشفت عنها مراسلتهما بين 1887 ـ 1902 والتي نشر قسم منها العام 1952، رغم محاولات فرويد العديدة واليائسة لاستردادها واتلافها.

من هو فليسّ الذي يخاطبه فرويد بتقدير وامتنان قل نظيرهما حين يقول «أشخاص مثلك يجب أن يبقوا خالدين. نحن معشر البشر ينقصنا الكثير من أمثالك... كم من آيات الشكر أنا مدين بها لك؛ لعزائك ولفهمك ولتشجيعك لي في

عزلتي. لقد جعلتني أشعر بمعنى الحياة وأعطيتني الصحة أخيراً، وهذا ما لم يستطع أحد غيرك فعله لي»[40]؟

إنه طبيب متخصص بأمراض الأنف والأذن والحنجرة، عُرف بصاحب «نظرية المراحل والعصاب الأنفي الارتكاسي» القريبة إلى «الصوفية منها إلى عالم البيولوجيا الذي كان يحلم ببنائه»[41]، والذي رأى فرويد فيه «كوبر علم البيولوجيا»[42].

كان فليسّ يقيم في برلين، تجمعه بفرويد اهتمامات ونشاطات مشتركة؛ فكلاهما من البرجوازية اليهودية الصغيرة، وفي أوضاع مادية صعبة؛ من انصار مدرسة هلملتز، ومفعمان بثقافة كلاسيكية وأذواق متشابهة، تغلي في أذهانهما أفكار ومشاريع علمية متعددة، حيث أصبحا لحقبة من الزمن مكملين بعضهما بعضاً.

كان فرويد يأمل بإيجاد صلة مباشرة بين العصاب النفسي الارتكاسي وموضوع التشخيص الفارقي للعوارض الهستيرية والبدنية، بينما كان فليسّ مأخوذاً بأعمال فرويد الذي حاول إيجاد رابط بين مفاهيم علم النفس من ناحية والفيزيولوجيا والفيزياء من ناحية ثانية. لكن مراسلاتهما، والنقاشات والخلافات التي دارت بينهما فيما بعد، تكشف عقم تلك المحاولات، لأن أيًّا منهما لم يقدم، باستثناء شخصه، أي تصور فكري يذكر للآخر. ففليسّ لم يقدم شيئاً لعلم النفس، كما أن فرويد بدوره، لم يقدم شيئاً لافتراضات فليسّ الحسابية، مما يدعو إلى الاعتقاد أن محاولاتهما كانت أشبه «بحوار الطرشان»[43].

لكن أهمية تلك المراسلات بينهما تكمن على غير صعيد. فعلى الصعيد الشخصي تظهر علاقة فرويد بفليسّ وكأنها تكملة أو تكرار لعلاقاته السابقة. إعجاب وتقدير وحب لعدد من الأشخاص الذين لعبوا دوراً مهماً للغاية في تطور توجهاته المهنية وارتبطوا ارتباطاً وثيقاً بتطور أفكاره العلمية، إضافة إلى ما كانوا يقدمون له من مساعدات وقروض مالية لم يستطع فرويد سِدادها أبداً. أما على

الصعيد العلمي فإن هذه المراسلات تكشف عمق الأزمة الفكرية التي كان يعيشها فرويد وما نتج عنها من تدفق في الأفكار والفرضيات، حيث نجد فيها الخطوط العريضة والمفاصل الرئيسة التي ستشكل لاحقاً الأرضية التي قام عليها التحليل النفسي. أما على الصعيد النفسي فإنها تلقي الضوء على حدَّة الأزمة النفسية التي يعيشها فرويد وعن طبيعة سلوكه الهَرَبي من خلال تبعيته الفكرية والمادية ورغبته القوية بالاستقلالية التي كان يبحث عنها دون كلل.

إن صداقة فرويد لفليسّ وحبه له وتمجيده اياه والرفع من شأنه، خاصة بعد أزمته مع بروير ووفاة والده العام 1896، ذهب به إلى حد الوَله، لدرجة أن «وجود فرويد بكامله متعلق ليس بمحبة صديقه له فحسب وإنما برغباته واحكامه وأفكاره»[44] في وقت تكاد لا تخلو رسالة من رسائله من شكاوى متعددة تتعلق بتردي أوضاعه الصحية والنفسية والمادية وازدياد أجواء العداء له في الأوساط الطبية والعلمية.

ولعل فرويد بحدسه العلمي وبتأثير من فليسّ الذي لعب دور «الرقيب و... الأنا الأعلى»[45] قد فطن إلى البعد الهوامي لهذه العلاقة، فحاول أن يبرر تعلقه مستبقاً نظريته عن الجنسيّة بقوله «لا شيء على الإطلاق يمكن أن يحل محل الاتصال بصديق، فهذه حاجة تتجاوب مع شيء ما من داخلي، ربما شيء ما أنثوي»[46]؛ مفهوم جديد لم يتردد فرويد في النظر إليه من الداخل في علاقته مع الآخر الآني والسابق، فيقول في إحدى رسائله إلى فليسّ «من أعماق أعماق عصابي الخاص بي، شيء ما يعترض ما أتقدم به لفهم الأعصبة، وكنت أنت، ولا أدري لماذا، متورطاً في هذه القضية»[47] وكأن فرويد يستبق بذلك أيضاً نظريته عن التحويل دون أن «يصوغها نظرياً»[48].

إن شجاعة فليسّ في الواقع وجرأته على وضع الجنسية في صدر اهتماماته، في الوقت الذي تراجع فيه بروير وانسحب من خضم الصراعات الحادّة، جدَّد إيمان فرويد بمثله القديمة بالتعاون والحوار العلمي العادي والمنتج دون خلفيات

وآراء مسبقة، لذا فإن فليس أصبح السند الرئيسي والمستمع والقارىء والحَكَم الذي تحاور فرويد من خلاله مع «ذاته الأخرى»[49] حيث اختزل عالم فرويد الفكري والوجداني مؤدّياً دوراً «علاجياً نفسياً»[50] سمح له بالإنفلات من قيوده و «غرواللاوعي»... من الداخل، لأن «التحليل الذاتي، كما يقول فرويد، مستحيل واقعياً، فأنا لا أستطيع ممارسة التحليل النفسي إلا بما تعلمته من الخارج كما لو كنت شخصاً آخر»[52]. إنها اشكالية علاقة فرويد بفليس واشكالية كل علاقاته: البحث عند الآخر، عن آخر بداخله وهو أمر لن يؤدّي إلَّا إلى الخضوع والاستكانة أو التمرد والثورة، إنه ثمن التبعية والقدرة على التحرر منه.

هوامش الفصل الثالث

1 - Freud, l'interprétation des rêves P.U.F. 1926, P. 173.

2 - Freud, Correspondance 1873 - 1939, Gallimard, 1966, lettre à Martha, 20 Juin 1885, P 149.

3 - Freud, Ma vie et la psychanalyse Gallimard, 1950, P 17.

4 - Freud, Correspondance... op. cité, Martha 24 Nov. 1885, P 179.

5 - Ibid. P 179.

6 - Freud, Ma vie... op cité P 18.

7 - Ibid. PP 18 - 19.

8 - Ibid. P 19.

9 - Ibid. P 19.

10 - Ibid. P 19.

11 - Ibid. P 19.

12 - Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse. op. cité, P 21.

13 - Jones, La vie et l'œuvre de Freud, P.U.F 1958, TI p 249.

14 - H.F. Ellenberger. A la découverte de l'inconscient. Histoire de la psychatrie dynamique, Fayard, 1994.

15 - Jones, La Vie et l'œuvre... op. cité, TI. P 204.

16 - Freud, correspondance... op. cité, Martha 24, Nov 1885, P 179.

17 - Jones, La Vie et l'œuvre... op. cité, P 251.

18 - Freud, Ma vie... op. cité, P 21.

19 - Ibid, P 22.

20 - Ibid. P 22.

21 - Ibid. PP 23 - 24.

22 - Freud, psychothérapie de l'hystérie in Études sur l'hystérie P.U.F. 1956, PP 208-209.

23 - Freud, Ma vie et la psychanalyse, op. cité, P 42.

24 - Ibid, P

25 - Freud, contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, in cinq leçons sur la psychanalyse, p.b. Payot. 1966. P 74.

26 - Ibid. P 74.

27 - Ibid. P 76.
28 - O. Mannoni, Freud seuil, 1983, P 52.
29 - Freud, Ma vie... op. cité, P 34.
30 - Dadoun, Freud, op. cité, P 53.
31 - Freud, Ma vie... op, cité, P 26.
32 - Jones, La Vie et l'œuvre... op. cité, TI, P 339.
33 - Ibid. TI, P 335.
34 - Ibid. TI, P 338.
35 - Ibid. TI, P 338.
36 - Ibid. TI, P 338.
37 - Ibid. TI, P 338.
38 - Ibid. TI, PP 338 - 339.
39 - M. Robert, La Révolution psychanalytique P.b. payot, 1964, TI P 138.
40 - Freud, La naissance de la psychanalyse. P.U.F, 1956. Fliess 1er Janv. 1896 P 126.
41 - Robert, La Révolution psychanalytique op. cité. TI, P 130.
42 - Jones op. cité TI P 334.
43 - Freud, lettre à Fliess 30.7.98. cité in Jones, La vie et l'œuvre... op. cité TI, P 335.
(غير منشورة)
44 - Jones, op. cité. TI. P 334.
45 - Robert, Révolution, psychanalytique, op. cité. P 128.
45 - M. De M'UZAN. De L'Art a la mort, Gallimard 1977 p 61.
46 - Freud, Naissance de la psychanalyse, op. cité. Fliess 7.5.1900, P 283.
47 - Ibid. Fliess, 7.7.1897 P 187.
48 - O. Mannoni, Freud op. cité, P 59.
49 - Mudworf Bernard. sigmund Freud, les Editeurs Français réunis 1975, P 118.
50 - Ibid. P 119.
51 - Flem Lydia, L'amour de l'amitié, ou Der Freund Freud. Nouvelle révue de psychanalyse n° 28, Aut. 1983, P 98.
52 - Freud, Naissance de la psychanalyse, op. cité, Fliess 14.11.97. PP 207-208.

الفصل الرابع

الهستيريا
والرغبة السجينة

كان اهتمام فرويد منصباً على علم النفس أو ما أسماه، للمرة الأولى العام 1896، «علم ما وراء النفس»، ذلك «الحمل الثقيل»[1]، و «الطاغية»[2] الذي رضخ له طواعية وجعل منه «الهدف النهائي وأكثر الأهداف إغراءً»[3]؛ لذا فإن جلّ اهتمامه انصبّ على مرضاه، مشككاً في قدرة معارفه العلمية، كطبيب للأمراض «العصبية»، على تقديم مساعدة فعلية لهم تريحهم من معاناتهم وآلامهم، خاصة وأنه لم يكن قد وجد ضالته بعد.

يعترف فرويد بأن طريقته في التنويم كانت تختلف عن «الإيحاء التنويمي»[4] لأنها كانت تهدف إلى الاستقصاء والاستفسار عن منشأ الأعراض المرضية من خلال حث المرضى أنفسهم على المشاركة عبر التركيز والتذكر. هذه الفترة، رغم طبيعتها التقليدية كانت على درجة من الأهمية لأنها تميزت «ببداية نضج أفكار (فرويد) التي غلب عليها طابع التأثر والتقبل دون رفض أيّ شيء يمكن أن يهديه سبيل الطريق»[5].

بدأ فرويد بجمع المعلومات، معتمداً بذلك على ما كان المرضى يروون له من حوادث وذكريات مرَّت في حياتهم من قبل، وبقي على مسافة واحدة من كل الآراء السائدة آنئذ عن الهستيريا، مستعداً للنظر في كل الأمور التي يمكن أن تتكشف له، دون تميز من أي نوع كان، مما اضطره إلى تعطيل ملكته النقدية[6]، كما يقول، وهو أمر كاد أن يطيح بكل انجازاته العلمية التي تحققت فيما بعد، لو لم يستدرك الأمر سريعاً ويأخذ بالحسبان «الواقع النفسي والممارسة العملية»[7].

كان فرويد يشاطر معاصريه، في البداية آراءهم عن الجنسية الطفلية، وكان يتمسك بمقولة الإغواء الجنسي المبكر للطفل من قبل شخص آخر، الأب مثلاً، في حالات المرضى من النساء، وظل متمسكاً بنظريته تلك ردحاً طويلاً من الزمن (1891 ـ 1893)، حائراً في أمرها، مشككاً بها إلى أن تكشفت له الأبعاد النفسية الهوامية لهذا الاغواء عندما فطن أخيراً إلى أن مشاهد الإغواء تلك لم تحدث قط وانها «لم تكن سوى أخيلة راودت المرضى»[8] كتعبير عن رغبات «تخبىء نشاطاً جنسياً مثلياً يعود إلى المراحل الأولى من الطفولة»[9].

لم يكن من السهل طبعاً التخلي عن كل شيء والعيش في الفراغ على من التزم في حياته النزاهة العلمية والاستقامة الفكرية اللتين اوقعتا فرويد في المأزق بعد التخلي عن نظرية الاغواء الجنسي المبكر حتى قبل ايجاد بديل نظري ما يساعده على الاستمرار في العمل وعلى الاطمئنان الفكري.

لكن فرويد، وعلى الرغم من ذلك، يتابع عمله وابحاثه بأهلية عالية على «التصحيح الذاتي»[10]، وكأنه على عتبة اكتشاف شيء ما إذ يقول في إحدى رسائله إلى فليسّ: «إن كل المسألة تتلخص بالحفاظ على صفاء الذهن. لقد كان قميناً علي أن أكون مستاءً، لخسارتي الشهرة الأبدية والاستقلالية التامة وتجنيب اطفالي كل أنواع الهموم الخطيرة التي رَزَحت بثقلها على شبابي، لفقداني الأمل المضيء... إن كل الأمور التي ذكرت تتعلق بنجاح أو فشل الهستيريا»[11].

شكَّلت معضلة الهستيريا إذن قارب النجاة بالنسبة لفرويد؛ فعلى حلّها كان

يتوقف مصيره ومستقبله. لكن حل تلك المعضلة، التي توقف عندها كبار الثقات في الطب، لم يأت دفعة واحدة ولم يكن نتيجة تأمل نظري من الخارج ومركز على الخارج وإنما جاء على مراحل كثيرة وبعد معاناة نفسية وفكرية طويلة، تداخلت فيها العوامل الموضوعية والذاتية وتشابكت فيما بينها في لعبة هي أقرب إلى اللاعلم منها إلى «العلم الرسمي».

منذ العام 1892 وخلال مرحلة التعاون مع بروبير، خلص المؤلفان في مقالتهما المشتركة، «الميكانيزم النفسي للظواهر الهستيرية»، إلى التركيز على أهمية الصدمات النفسية العائدة إلى الطفولة ودورها «كعامل محرض»[12] في نشوء الأعراض الهستيرية. بروبير يطرح من ناحيته نظريته عند الحالة التنويمية (لحظة الصدمة) ويعتبرها «الظاهرة الأساس في هذا العصاب»[13] بينما يحتفظ فرويد بالفكرة التي تميز بين ثلاثة أنواع من الهستيريا: الهستيريا التنويمية وهستيريا الامساك وهستيريا الدفاع، مركزاً على النوع الأخير «لترويج فكرة الدفاع على حساب رجحان الحالة التنويمية»[14] حيث يدفع الكبت (الدفاع) لدى المريض إلى استبعاد الحوادث المؤلمة التي مرت في حياته إلى خارج حيز الوعي دون أن يفقدها هذا الدفْع حدَّة الوجدانات الناتجة عنها، ويخلص إلى أن «ذاكرة المرض لا تحتفظ بأي أثر لتلك الحوادث»[15] مما دفعهما إلى الاستنتاج الشهير وهو «أن الهستيريين يعانون من النسيانات خاصة»[16]، لكنهما يقران مع كل ذلك بأن «السبب الداخلي للهستيريا يبقى مجهولاً»[17].

ما لبث فرويد أن افترق عن بروبير عند النظر في طبيعة تلك الحوادث المنسية وأسبابها، فأكد بعد ثلاث سنوات من ذلك، أن الذكريات المنسية والتي تشكل جوهر الكبت تعود إلى أسباب «جنسية»[18]؛ ونظراً إلى ما تثيره تلك الذكريات من نفور لدى المريض فإنه يدفع بها خارج الوعي، دون أن يقضي عليها تماماً، لتعود إلى الظهور من جديد، خلال العلاج، على شكل «استجابة دفاعية»[19]، أي على شكل مقاومة؛ ولأن كل علاج نفسي له «هدف عملي يتلخص بإزالة الحالة المرضية بكاملها»[20]، فإن فرويد يعوِّل على «العوامل الفكرية»[21] لدى المريض

لقهر تلك المقاومة، مشترطاً على الطبيب «التخلي عن كل رأي نظري مسبق»[22]، بالمرض والمريض. لكن فرويد يلاحظ رغم ذلك «استحالة التخلي كليَّة عن أثر العامل الشخصي (لأن) شخصية الطبيب»[23] كافية بحد ذاتها بتواجدها على المسرح العلاجي بإزالة العارض الهستيري.

يشرح فرويد هذه العملية بمضمون رغبات المريض التي تبرز إلى حيز الوعي لتتمحور على شخص الطبيب حيث «تتطابق العاطفة المرافقة للرغبة الحالية مع تلك التي دفعت المريض فيما مضى على نبذ الرغبة الممنوعة»[24] مما دفع فرويد إلى الاستنتاج على وجود «تحويل»[25] على شخصه وعلاقة خاطئة بين الرغبة المحرمة والواقع الراهن التي تخلقها طبيعة العلاقة العلاجية.

كان فرويد حتى ذلك الوقت في مرحلة «وسيطة ما بين الحوار والتنويم»[26]، بعد أن تخلّى نهائياً عن الأخير لأنه أصبح «مخدراً، يضع المريض في تبعية لمتعهد هو الطبيب نفسه»[27]. وفي لحظة من «البحث عن الحقيقة ألزم بها نفسه حتى في كيانه ذاته، أي في وجوده مع المريض ونشاطه كمعالج»[28]. مما أثار لديه بتأثير «قهرية الاكتشاف»[29] الكثير من التساؤلات التي بدأت تتناوله هو بالذات كطبيب وكطرف في علاقة تقيّد المريض بدل أن تحرره. لذا فإن فرويد لم يتوان من بدء مغامرته الفريدة والأصيلة بممارسة تحليله الذاتي آخذاً نفسه «كمريض»[30]، «متماهياً مع المرضى»[31] أنفسهم في محاولة جادّة ومبتكرة لرؤية الخارج، بدل «تحويل المقاومة الداخلية إلى تفنيد منطقي»[32] كما يفعل الفلاسفة والبشر على السواء.

اعتمد فرويد في تحليله الذاتي على تفسير أحلامه بشكل خاص فيقول في ذلك «إن تحليلي الذاتي الذي احسبه ضرورياً لفهم كل المسألة يمدّني بالمعلومات والحجج الأكثر قيمة»[33] و «يعدني بأهمية قصوى إذا ما انتهيت منه»[34]، وهو ما حصل فعلاً باعترافه، دون أن ينتهي تماماً، عندما بدأت تتضح أهمية الهوامات وزيف مسألة الإغواء المبكر ودور الرغبة ومركزيتها في تكوين الحلم والعارض

الهستيري على السواء.

يؤكد فرويد على أهمية هذه التجربة عندما يقول: «أعيش أنا بالذات كل ما كنت الاحظه كمستمع لدى مرضاي»[35].

بهذه الطريقة وبها فقط بدأت تتكشف له أسرار الهستيريا، الأمر الذي كوَّن الأرضية الصلبة لنظريته عن العصاب وأعطى للتحليل النفسي وضعيته «كعلم مستقل»[36] فيما بعد.

يؤكد فرويد أن «مفتاح الهستيريا موجود في الحلم»[37]، لأن العوارض الهستيرية «كما الأحلام هي تحقيق للرغبات»[38] التي تتعارض مع الواقع ولا تجد اشباعاً فيه؛ ويعطي مثالاً عن سيدة مصابة بحمل وهمي وتعاني من التقيؤ الهستيري، فهي من ناحية لا تستطيع التخلي عن طفلها الوهمي من علاقتها بحبيبها الأخير، ومن ناحية ثانية فإنها لا تنفك بتقيوئها من انهاك جسدها واضعافه وافقاره جماله كي لا تثير أي اعجاب بعد ذلك، وهكذا «فإن العارض لديها يتمثل بتحقيق رغبتين متناقضتين»[39] لأن «العارض الهستيري لا ينشأ إلا حيث يتمكن من الالتقاء في تعبير واحد، تحقيقان لرغبتين متقابلتين صدرت كل منهما عند نظام نفسي مختلف»[40].

يشدد فرويد على طبيعة الرغبة المكبوتة ويؤكد على تعارضها ليس مع بقية الرغبات وحسب وإنما مع التطلعات الاخلاقية والجمالية للشخص نفسه. لكن كبت الرغبة التي تصبح مجهولة كرغبة، لا تفقدها أبداً حركتها وحيويتها، لذا فإنها تتحين الفرصة للخروج إلى العلن والتعبير عن نفسها كما لو كانت الرغبة غريبة عن الشخص ذاته، وذلك من خلال بدائل لا تمت إلى الرغبة إلا بصلات بعيدة ورمزية ومجهولة. وهكذا يتكون العارض الهستيري كمخرج للصراع الداخلي اللاواعي وتسوية ما بين الرغبة والواقع أو ما بين الرغبة والمحرَّم.

وبما أن الرغبة لا تحاكي الآخر إلا بما هو رغبة «لأن رغبة الإنسان لا تجد معناها إلا في رغبة الآخر، ليس لأن الآخر يمسك بمفاتيح الرغبة بقدر ما أن

موضوع رغبته الأول معترف به من الآخر»[41]، فإن الهستيريا التي كانت جسداً يسمح بأن يكون «دمية رغبة الطبيب، أي اشباع رغبته»[42] تحولت مع فرويد إلى خطاب جماعي يتطلب تأويلاً: «تأويلاً للإحباط ورفض الاحباط، تأويلاً للإحباط والرغبة التي تمثل رفض الإحباط التي تفعّل وتحيّن (رغبة) تملك الموضوع الضائع»[43]، أي أن الهستيريا التي تعمل على تغيير المساحة التحليلية المادية إلى «واقع هوامي بمضمون جنسي»[44] تتحول إلى «تحدّ بتسمية الرغبة»[45] غير المكتفية أبدا، حتى ليغدو عدم اكتفائها رغبة بحد ذاتها؛ لا تُسمّى إلا بموضوعاتها البديلة، ومن يجروء على تسمية الرغبة ورغباتها إذا كان «العلم (الذي) يتحمل بصعوبة وجود نظريتين «حقيقيتين» ومختلفتين»[46] يأنف من تسمية نقيضه.

هوامش الفصل الرابع

1 - Freud, Naissance de la psychanalyse P.U.F. 1956, Fliess, 16.8.1895, P 110.
2 - Ibid. Fliess, 25.5.95, P. 106.
3 - Ibid. P 106.
4 - Freud, Ma vie et la psychanalyse, Gallimard, 1950, P 25.
5 - Robert, la Révolution psychanalytique, P.b. payot, 1964, TI, P 114.
6 - Freud, Ma vie... op. cité, P 43.
7 - Freud, contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, in cinq leçons sur la psychanalyse p. b. payot, 1966, P 84.
8 - Freud, Ma vie et la psychanalyse, op. cité P 44.
9 - Freud, contribution à l'histoire... op. cité. P 84.
10 - Assoun (Paul-laurent) l'entendement Freudien, Gallimard, 1984, P 15.
11 - Freud, Naissance de la psychanalyse op. cité, 21.9.1897, PP 191-192.
12 - Freud, Breuer, Les mécanismes psychiques de phémonènes hystériques in Études sur l'hystérie, P.U.F 1956, P 3.
13 - Ibid. P 8.
14 - Laplanche et pontalis, vocabulaire de la psychanalyse, P.U.F. 1976, P. 181.
15 - Freud - Breuer, Les mécanismes psychiques..., op. cité, P 6.
16 - Ibid. P 5.
17 - Ibid. P 13.
18 - Freud, Psychothérapie de l'hystérie. in Études sur l'hystérie, op. cité. P 207.
19 - Ibid. P 216.
20 - Ibid, PP 209-210.
21 - Ibid. P 229.
22 - Ibid. P 238.
23 - Ibid. P 225.
24 - Ibid. P 246.
25 - Ibid. P 246.
26 - Lacan. j. Les écrits techniques de Freud, Livre I, Seuil, 1975, P 28.
27 - Nassif, J. Freud, L'inconscient. calilée. 1977, P 611.

28 - Lacan, op. cité, P 26.
29 - Assoun, L'entendement Freudien, op. cité, P 14.
30 - Mannoni (o). Freud, seuil, 1983, P 57.
31 - Mannoni (o). Freud, op. cité, P 66.
32 - Freud, Naissance de la psychanalyse, op. cité, Fliess 9.12.99, P 270.
33 - Ibid. Fliess 3.10.97 P 193.
34 - Ibid. Fliess 3.10.97, P 196.
35 - Ibid. Fliess 27.10.97 P 200.
36 - Waldworf. B. Freud. les Editeurs français réunis. 1975. P. 157.
37 - Freud, Naissance de la psychanalyse, op. cité. Fliess 3.1.99 P 241.
38 - Ibid. Manuscrit N 31.5.97 P 185.
39 - Ibid. Fliess 19.2.99 P 247.
40 - Freud l'interpiétations des rêves, P.U.F 1967 P 558.
41 - Lacan(j) Écrits I, Seuil 1966, p 146.
42 - Forrester (J). Le langage aux origines de la psychanalyse, Gallimard, 1984, P 90.
43 - Favez (G) (collectif) Etre psychanalyste, Dunod, 1976, P 65.
44 - Nasio (J.D) L'hystérie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse, p.b. payot, 1995, P 18.
45 - Safouan (M) Etudes sur l'œdipe, seuil 1974, P 213.
46 - Mommoni (o) ça n'empêche pas d'exister, seuil, 1982, P 39.

الفصل الخامس

الحلم وانعتاق الرغبة

كان فرويد يعاني من مشاعر الذنب «تجاه مرضاه الذين لم يستطع شفاءهم، وتجاه الأخلاق لأن الاتجاهات الجديدة لأبحاثه قادته صوب المناطق المجهولة المتعلقة بالجنسية ووحشية الغرائز وتجاه العلم الذي يأخذ عليه هشاشة افتراضاته ونتائجها الاعتباطية»[1].

لكن الأسباب الواردة أعلاه لم تكن كافية وحدها لولوج عالم الحلم ومتاهاته التي أدار لها العلم ظهره، إذ يظهر «أن المشاكل الشخصية دفعت (فرويد) للاهتمام بالتحليل النفساني وتفسير الأحلام»[2] إضافة إلى «ميل شخصي نحو هذا الموضوع... الوثيق الصلة بحياته»[3] خاصة وأن فرويد كان يعيش في فترة من الاضطراب النفسي و «البحث عن الهوية»[4] حيث يتطرق بشكل مستمر في رسائله إلى فليسّ إلى عصابه النفسي. تارة يحدثه عن أوجاع رأس حادة ومزمنة والتهابات في الأنف وأوجاع في المعدة وخفقان في القلب وارهاق وتعب، وتارة أخرى يحدثه عن خوفه من ركوب القطار وأنواع أخرى متعددة من الصدّ وتغييرات في المزاج وأزمات من القلق تهيمن عليها الأفكار التسلطية المتعلقة بالموت، مما يجعله قريباً من مرضاه شبيهاً لهم. لكن فرويد يعترف مع ذلك بأنه لا

يستطيع العمل «إلا إذا عانى من بعض الألم»[5]. في ظل هذه الظروف الصعبة جاء موت والد فرويد ليعمق مشاعر الذنب لديه «ويبعث الماضي ثانية»[6]، حيث يروي لصديقه فليس حلماً «جميلاً»[7]! حصل في اليوم التالي للوفاة عرف فيما بعد بحلم «أغمض عينيك»[8]، دون أن يدرك «أهميته القصوى»[9] الذي سيدفع به «ويجبره بعد عدة شهور على التخلي عن نظرية الاغواء»[10] التي شكلت سلاحه الوحيد لسنوات مضت.

هذه الأسباب مجتمعة مترافقة مع اهتمام خاص بالهستيريين وعلاجهم، دفعت فرويد إلى كتابة مؤلفه الشهير «تفسير الأحلام»، بعد أعوام طويلة من البحث المضني يحدوه الأمل بأن توضع لوحة تذكارية تقول: «هنا في هذا البيت كُشف سر الحلم للدكتور سيغموند فرويد في 24 تموز 1895»[11]. لكن بدل ذلك قوبل الكتاب من قبل الأوساط العلمية بصمت مطبق، حيث أسف البعض «لنجاح الخيال الغني للمؤلف على التفكير العلمي للباحث»[12]. ولم يبع من نسخ الكتاب الستماية غير «228 نسخة خلال عامين»[13]، واستلزم الأمر 8 سنوات لبيع النسخ كلها، وهو ما أثار استغراب جونز ودهشته حيث اعتبر أنه «لأمر نادر أن ينشر كتاب، لمدة طويلة، بهذه الأهمية دون أن يُلاحظ»[14] أو أن يثير أية ردة فعل رغم كون هذا الكتاب هو «الأكثر أصالة من بين كل مؤلفاته»[15].

توجه فرويد في طبعته الأولى إلى العالم الطبي والمختصين في مجال علم الأمراض النفسية لكنه يذكر بعد 9 سنوات من ذلك بأنه لا يدين من لهؤلاء ولا للفلاسفة بشيء يذكر، بل يدين إلى «دائرة أشمل من القراء المثقفين والمتنورين، (الذين) يستخدمون تفاسير (الحلم) لمداواة الأعصبة»[16]، واكتفى بعد 30 عاماً، كما يذكر في مقدمة الطبعة الثامنة بعدم ادخال أي تعديل عليه بل تركه على حاله واعتباره «وثيقة تاريخية»[17] بعد الشهرة الكبيرة التي وصل إليها والتي وضعته في مصاف المؤلفات الأكثر انتشاراً في العالم.

لاحظ فرويد بنفسه صعوبة كتابة تفسير الأحلام وأهميته المستقبلية ودوره

في تكريس التحليل النفسي، فعمد إلى اصدار كتاب آخر العام 1901، تميز ببساطته وسهولة فهمه، حمل عنوان «الحلم وتأويله». ضمنه أهم أفكاره حول الموضوع ليصبح بمتناول الجميع بعد أن أعرضت الأوساط العلمية عن مؤلفه تفسير الأحلام.

يعتبر فرويد أن الحلم هو «ظاهرة نفسية كأصدق ما تكون الظاهرة النفسية»[18]، وهو نشاط نفسي خاص بالنائم، وبالحاجات الفيزيولوجية للمتعَضْ الباحث عن الراحة والهدوء، والسكينة والهارب من الواقع ومتطلباته، وكأنَّ النوم يعيد إلى صاحبه تجربة ومحاولة «العودة إلى رحم الأم»[19]. ولكي يستطيع النائم الاستمرار في نومه فإنه بحاجة إلى الحلم وهو ما يعرف بوظيفة الحلم التي تتلخص بكونها «حارسة النوم»[20].

إن النوم يتطلب سيطرة الرغبة بالنوم واضعاف بقية الرغبات وابعادها قدر المستطاع والتخفيف من حدّة الدوافع الغريزية التي تحاول أن توقظ النائم. لذا فإن الرغبة التي يحاول الحلم تحقيقها هي «تحقيق رغبة النوم للأنا»[21]، أي أن الدافع إليه رغبة، وهو أمر لا يتم إلا إذا نجحت نشاطات الدفاع للأنا»[22]. لكن الحلم هو أكثر ابهاماً وتعقيداً، خاصة إذا ما تجاوزنا الأحلام الواضحة والصريحة والمعقولة التي تعبر عنها الأحلام الطفيلية والتي تحكي بشكل مباشر كنه محتوى الرغبة وماهيتها.

يؤكد فرويد بشكل قاطع على أن كل حلم بعد التفسير الكامل به هو «تحقيق رغبة»[23]، وان تلك الرغبة تختبىء خلف غيرها وتتستر على نفسها حتى نعثر في القاع على «رغبة ترجع إلى أقصى عهود الطفولة»[24].

إن صعوبة التحقق من هذا الأمر، تعود إلى طبيعة الرغبة نفسها وعمل الحلم ذاته، فالمحتوى الظاهر للحلم يبدو على درجة كبيرة من الغرابة والشذوذ والعبثية ولا يمت بصلة مباشرة وصريحة إلى المحتوى الكامن له. إن المحتوى الظاهر للحلم هو الطريق الموجز للتعبير عن الرغبة ونقيضها في آن واحد، حيث يرتبط كل

عامل من المحتوى الظاهر بواسطة التكثيف بعدّة أفكار كامنة عبر عملية الحتم المضاعف لتنفصل الشحنة الوجدانية عن الموضوع الحقيقي وتتركز بدورها على موضوع ثانوي عبر عملية الازاحة، فتعبِّر بذلك مفاهيم المحتوى الكامن عن نفسها بتمثلات بصرية عبر عملية التصوير مستخدمة الكثير من الرموز الفردية والجماعية.

لكن لماذا يلجأ الحلم إلى هذه السيرورات الأولية خاصة التكثيف والإزاحة والنقل وغيرها من السيرورات؟.

عندما يشدّد فرويد على أهمية الرغبة ودورها في الحلم، فإنه يعني نوعاً محدداً من الرغبة. ففي الأحلام الطفلية تبدو الرغبة صريحة مباشرة وساذجة دون أي قناع لأنها لا تواجه أي اعتراض أو انتقاد من قبل الأنا عند الطفل. لكن الحلم بشكل عام، والكثير من أحلام الأطفال، لا تتحقق بهذا الشكل ولا تبدو على أنها تحقيق رغبة إلا بعد تأويل المحتوى الكامن له، لأن تحقيق الرغبة هو «تحقيق (مقنّع) لرغبة (مقموعة أو مكبوتة)»[25]، وهو ما يفسر التشويه الكبير الذي يحصل لدى الحالم والذي يعتبره فرويد «فعلاً من أفعال الرقابة»[26] يحاول أن يمنع وصول المكبوت إلى حيز الوعي بشكل جلي، نتيجة تعارضه مع القيم الفردية والجماعية ليحافظ بذلك الحلم على وظيفته في حماية النائم·من خلال ما يسميه بالصياغة الثانوية التي تحول الأفكار التي تفرض به «مواد اللاشعور في الهو - أصيلة كانت أم مكبوتة - نفسها على الأنا فتصبح ما قبل شعورية، تعاني بسبب مقاومة الأنا تلك التغييرات التي (تسمى) تشويه الحلم»[27]. وكما في النوم فإن الصياغة الثانوية تتدخل في إعادة استذكار الحلم في حال اليقظة بشكل مختلف وغير متطابق عما جرى خلال النوم «كوسيلة دفاعية (يمكن أن تكون أقرب) إلى العقلانية»[28] منها إلى التذكر الصحيح.

لكن مقولة الحلم كتحقيق رغبة، تبدو للوهلة الأولى على تناقض تام مع بعض الأحلام غير اللاذة أي أحلام العقاب وأحلام الهيلة (الكوابيس)، نظراً إلى

طبيعة هذه الأحلام المزعجة والمثيرة للقلق.

لا يتردد فرويد في القول أن أحلام العقاب هي محاولة تحقيق رغبة وإن كانت من نوع آخر، أي «رغبة لا شعورية، هي الرغبة في أن يعاقب الحالم لاندفاع راغب مكبوت وممنوع»[29] لأن الخاصية الجوهرية للحلم فيها ليست تلك الرغبة اللاشعورية المستمدة من المكبوت، بل «رغبة العقاب المجيبة ضدها والمنتمية إلى الأنا وإن تكن أيضاً لا شعورية»[30](*).

أما أحلام الهيلة التي يعتبرها فرويد «جزءاً من سيكولوجية الأعصبة»[31]، فهي أيضاً تحقيق غير مقنّع للرغبة المكبوتة والمستبعدة (حيث) يحتل القلق في هذه الحالة مكان الرقابة»[32]، فتكون هذه الأحلام بدورها أيضاً ممثلة للرغبة وعقابها والعقاب هو أيضاً تحقيق رغبة، رغبة شخص آخر، هو ذلك الذي يمارس الرقابة»[33].

إن الوصول إلى تفكيك رموز الحلم وإضاءة متاهاته يتطلب جهداً تفسيرياً خاصاً عُرف بتقنية تفسير الأحلام، حيث كان فرويد يلجأ لشرح كل مقطع بعد تجزئة الحلم لكي يصل إلى حل الألغاز ويصل في النهاية إلى المحتوى الكامن الذي يخبيء الرغبة بأشكالها اللامتناهية. لكن هذا العمل المضني قد يستمر إلى ما لانهاية؛ لذا فإن التقنيات الحديثة تكتفي بالتداعيات الحرة حول بعض النقاط في الحلم أو إعطاء معنى للحلم في سياق حركة التحليل من خلال وضع الحلم في إطاره، أي في إطار تاريخ الفرد وحياته وذكرياته وعلاقاته وسلوكه العام.

إن تعاليم التحليل النفسي، الذي أرسى «تفسير الأحلام» ركائزها الأساسية قامت على «عدد لا يحصى من المشاهدات والتجارب. فمن لم يختبر هذه التجارب وتلك المشاهدات في نفسه وفي الآخرين فلن يتسنّى له أن يصل إلى حكم نزيه»[34] بشأنها، لذا فإن لهذا الكتاب مغزى خاصاً لدى فرويد حيث يقول: إن لكتاب تفسير الأحلام «مغزى ذاتياً آخر، مغزى لم أدركه إلا بعد أن انتهيت من تصنيفه: فقد تبين أنه كان جزءاً من تحليلي الذاتي، كان استجابة إلى موت أبي: أي

إلى افدح خسارة تصيب امرأ في حياته»[35].

إن ما اكتشفه فرويد عبر تداخل وتشابك «تجربة علاج العصابين وتجربته الخاصة وتجربة اللاشعور في مختلف الحضارات»[36] هو «الطريق الملكية إلى ما هو لا شعوري في الحياة النفسية»[37] أي المكونات الأولى للسلوك البشري في الحياة السوية أو المرضية التي تتلخص «بخدمة السيرورات الأولية للرغبة اللاواعية»[38] والتي شكلت جوهر التحليل النفسي حيث انبثق من هذا الكتاب بشكل مباشر أو غير مباشر، العديد من الكتابات اللاحقة «كعلم النفس الباتولوجي للحياة اليومية» و «النكتة وعلاقتها باللاوعي» و «حالة دورا» و «حالة رجل الذئاب» وغيرها من الكتابات.

عبر فرويد عن أهمية كتاب «تفسير الأحلام» ودوره في التحليل النفسي، حتى ذهب، رداً على سؤال عن كيفية الوصول إلى ممارسة التحليل النفسي، بالقول «من خلال تفسير أحلامه»[39] لكنه مع ذلك بقي متحفظاً جداً تجاه التحليل الذاتي عبر تفسير الأحلام «لأن التحليل الذاتي الحقيقي مستحيل وإلاّ لما كان هناك مرض»[40].

لقد أمضى فرويد حياته يشرح ويضيف إلى كتابه تفسير الأحلام دون أن يحذف منه أية فكرة لأنه اعتبر دائماً أن كتابه هذا كما يقول: «يحوي أثمن الكشوف التي شاء حسن الطالع أن يكون من نصيبي، فمثل هذا الحدس لا يأتي العمر مرتين»[41].

إن التجاهل الذي لقيه الكتاب لسنوات طويلة وردود الفعل السلبية تجاهه، كما هي حال الاكتشافات الكبيرة في التاريخ، تتلخص «بأن الصعوبة لا تأتي من الأفكار الجديدة، لكن من الجهد للتخلص من الأفكار القديمة المعشعشة في كل زوايا تفكير الذين تربوا مثلنا»[42]، لأن ما ينتظره الناس وما تتوقعه من العلم هو «نوع من اليقين الذي لا يستطيع تقديمه، وشكل من الإشباع الديني. (إن قلّة نادرة من الناس العلميين فعلاً هي التي تستطيع) أن تتحمل الشك المرتبط بكل

معارفنا»[43]، لكن ولحسن الحظ فإن الأمور لا تبقى على حالها لأن «الحقيقة الأكثر إيلاماً تنتهي دائماً بأن تُدرك وتفرض نفسها حين تختفي المكاسب التي تجرح المشاعر، وتضعف حدَّة العواطف التي تثيرها»[44].

إن اكتشاف سر الحلم هو اكتشاف لمواطن الرغبة المرفوضة والخوف من حقيقة الذات وأوهامها، والخوف لا يُولِّدُ إلا اليقين الخاطىء.

هوامش الفصل الخامس

1 - Robert (M) La révolution psychanalytique, op. cité.TIP 148.
2 - Lagache (D), La psychanalyse. Que sais-je? P.U.F 1955, P 9.
3 - Robert, La révolution psychanalytique. op. cité. P 157.
4 - Assoun (J.L.), Freud et Nietzsche, P.U.F. 1980, P 9.
5 - Freud, La naissance de la psychanalyse. Fliess. Lettre du 6.9.99, P 263.
6 - Ibid. Fliess 2.11.96, P 151.
7 - Ibid. Fliess 2.11.96, P 151.
8 - Freud, l'interprétation des rêves P.U.F 1926, PP 273-274.
9 - Robert (M). D'œdipe à Moi se. Freud et la conscience juive, Calmann-Levy 1974, P 155 et St.
10 - Krüll (M). Sigmud, Fils de Jacob. Gallimard, 1983, P 70.
11 - Freud, Naissance de la psychanalyse. op. cité, lettre du 12.6.1900, P 286.
12 - Robert (M) La révolution psychanalytique, TI, op. cité, P 164.
13 - Dadoun, Freud. op. cité, P 75.
14 - Jones, La vie et l'œuvre de Freud, P.U.F. 1958, TI. P. 396.
15 - Jones, Ibid. P 384.
16 - Freud, interprétation des rêves, op. cité, prêface de la 2ème édition.
17 - Freud, op. cité. préface à la 8ème édition.
18 - Freud, l'interprétation des rêves, op. cité, P 113.
19 - Freud, Abrégé de psychanalyse P.U.F. 1949, P 30.
20 - Freud, Le rêve et son interpretation. op. cité. P 100.
21 - Lagache (D) La psychanalyse. Que-sais je? P.U.F 1955, P 54.
22 - Ibid. P 54.
23 - Freud, l'interpretation des rêves. op. cité P 118.
24 - Ibid. P 193.
25 - Ibid. P 145.
26 - Ibid. P 145.
27 - Freud, Abrégé de psychanalyse op. cité, P 29.
28 - Boulanger (J.J) collectif, psychologie pathologique, Masson, 1979, P 79.

29 - Freud, l'interprétation des rêves, op. cité. P 474.
30 - Ibid. P 475.
(*) وضع فرويد الأنا الأعلى مكان الأنا في هامش أضيف العام 1930 في كتابه تفسير الأحلام.
31 - Ibid. P 570.
32 - Freud, L'introduction à la psychanalyse, p.b. payot, 1962, P 202.
33 - Ibid. P 204.
34 - Freud, Abrégé de psychanalyse P.U.F, 1949, Avant-propos.
35 - Freud, L'interprétation des rêves op. cité, préface de la 2e édition 1908.
36 - Anzien, Auto-Analyse de Freud, P.U.F TII, P 501.
37 - Freud, L'intérprétation des rêves, op. cité, P 517.
38 - Mannoni, Freud, op cité, P 80.
39 - Freud, cinq leçons sur la psychanalyse, p.b. payot, 1978, P 36.
40 - Freud, Naissance de la psychanalyse, op. cité, Fliess 14.11.1897, P 208.
41 - Freud, préface de la 3ème édition anglaise cité par Jones. La vie et l'œuvre de Freud. op. cité, TI, P 384.
42 - ... Keynes.... cité par Safouan (M), Jacques Lacan et la question de la formation des psychanalystes, seuil, 1983, P 87.
43 - Freud, lettre a M. Bonaparte cité par Jones. op. cité, TII, P 442.
44 - Freud, prespectives d'avenir de la therapeutilique analytique, in la technique psychanalytique, P.U.F. 1953, P 30.

الفصل السادس

اللاوعي
وعوالم الرغبات السحيقة

لاحظ فرويد باكراً من خلال عمله مع الهستيريين دور التمثلات اللاوعية (أفكار، ذكريات، صور...) وأهميتها في الحياة النفسية السوية والمرضية، وهي أفكار كان يبشّر بها بروبير نفسه حيث كان يعتبر هذا الأخير أن الذكريات المنسية وغير المدركة من المريض «يجب أن تدفعنا للإعتراف بوجود التمثلات اللاوعية وقوتها أيضاً»[1].

يشدد بروبير في مقالته «الاعتبارات النظرية» على أن «التمثلات يمكن أن تكون واعية أو لا تكون»[12] ويشير إلى أن التمثلات اللاواعية «لا تستطيع أن تصبح واعية»[3] لأنها غير مقبولة ومرفوضة من قبل الفرد ولا يمكن لها أن تكون مدركة من قبله وبالتالي فإن كل التمثلات المرفوضة هي «تمثلات مكبوتة»[4]. لكن بروبير لا يذهب إلى أبعد من القول إن هذه الوقائع النفسية ليست أكثر من مؤشرات على «تفكك النفساني»[5]، وهو مفهوم استعمله بدل ما كان يُعرف آنذاك انقساماً في الوعي.

أما فرويد وإن كان قد تبنى هذه الأفكار فإنه أشار إلى دور المقاومة، والكبت، واستبعاد «الرغبة المحرمة»[6] التي تتموضع دائماً على اللحظة الراهنة.

لكن التجديد الذي قام به فرويد، نتيجة للتطابق الذي كان يلحظه بين الأحلام والأعراض الهستيرية والتشكيلات المشابهة لها (زلات اللسان، الهفوات...)، هو تقسيمه للجهاز النفسي وتقليله من أهمية الوعي لأنه كان يعتبر أنه «من الواجب، كما يقول ليبس (Lipps)، أن نفترض أن اللاشعور هو الأساس العام للحياة النفسية؛ فاللاشعور هو المنطقة الأوسع التي تضم بين جوانبها منطقة الشعور الأضيق نطاقاً... وهو الواقع النفسي الحقيقي»[7].

يعود فرويد بعد 16 سنة إلى المقولة نفسها مطابقاً بين النفسي واللاشعوري حيث يرى أن معطيات الوعي تحوي العديد من الثغرات التي لا يمكن تفسيرها إلا باللجوء إلى مفهوم اللاوعي «لأن الوعي لا يحتوي إلّا مضموناً ضئيلاً لدرجة أن ما نسميه المعرفة الواعية تجد نفسها بالضرورة ولفترات طويلة في حالة من الكمون؛ أي في حالة من اللاوعي النفسي»[8]، وهو ما سيقوده إلى رفض اعتبار الوعي على أنه «جوهر الحياة النفسية نفسها»[9].

وإذ يقرّ فرويد بوجود عدة أنواع من الأفكار الضمنية فإن التجربة العلاجية دفعته إلى التأكيد على نوع من الأفكار الكامنة «التي لا تخرج إلى الوعي مهما بلغت درجة قوتها»[10]، وهي ما أطلق عليها اسم اللاوعي مستعملاً هذا التعبير بالمعنى الوصفي ليضيف عليه «الخاصية الدينامية»[11] التي يتّصف بها والتي تمنعه من الخروج إلى حيز الوعي نتيجة الرقابة.

وبدل الحديث اللامنتهي عن انقسام الوعي أو الوعي اللاواعي أو عن الوعي الآخر أو عن وعي الوعي فإن فرويد يحسم الجدل حول هذا الموضوع مؤكداً أن فرضية اللاوعي «هي فرضية ضرورية ومشروعة»[12]، وبذلك يُبعد فرويد التحليل النفسي عن علم النفس الوصفي (ليصبح) علم نفس الأعماق»[13].

لم يتوقف فرويد عند هذا الحد ولم يكتف به بل انه يؤكد على أن تقسيم النفسي إلى نفسيٍّ واعٍ ونفسي لا واعٍ «يشكل المسلمة الجوهرية للتحليل النفسي التي بدونها لا يمكن فهم السيرورات النفسية الباتولوجية، الخطيرة، والمتعددة وادخالها في إطار العلم»[14]، حيث يلعب الكبت «الأساس في تشكيل اللاوعي كمجال منفصل عن باقي الجهاز النفسي»[15] أو ما حسبه فرويد «النموذج الأصلي»[16] له و «حجر الزاوية الذي يقوم عليه كل بناء التحليل النفسي»[17].

وبما أن «الامكانية النظرية للكبت لا يمكن استنتاجها بسهولة»[18] إلا من خلال العمل التحليلي عبر قهر المقاومات الداخلية، فإن فرويد يقرّ بأن الكبت لا يتشكل قبل أن تتوضح المعالم بين النشاطات الواعية واللاواعية»[19]، ويسلِّم بوجود طورين من الكبت: كبت أصلي، كطور أول من الكبت يتلخص في كون «الممثل النفسي للدافع الغريزي يواجه رفضاً بالاعتراف به من قبل الوعي»[20]، وكبت بحصر المعنى أو كبت بُعدي (مؤجل) كطور ثانٍ يتعلق «بالمشتقات النفسية للممثل المكبوت (التي تعرف) عين مصير المكبوت الأصلي»[21]، يضاف إليهما طوراً ثالثاً هو «عودة المكبوت»[22] بأشكال متعددة، كالأعراض والأحلام والأفعال المغلوطة وزلات اللسان وغيرها.

وعلى الرغم من التغييرات التي ستطرأ لاحقاً على نظرية فرويد الأولى (وعي/لا وعي) فقد بقي الكبت مرتبطاً باللاوعي، ليس لأنه حجر الزاوية فحسب، بل لأنه «افتتح اكتشاف اللاوعي»[23] ذاته. لكن وان كان كل مكبوت هو «بالضرورة لا واعٍ (فإن) الكبت لا يغطي كل اللاوعي بل يشكل جزءاً منه»[24] ليس إلا، لذا، وانطلاقاً من هذا العمق السحيق فإن «نواة اللاوعي»[25] يتألف من التشكيلات النفسية الموروثة المشابهة لغرائز الحيوانات»[26] ومن «ممثلي الدافع الغريزي، أي المشتقات الغريزية للرغبة»[27].

هذه المشتقات مترابطة فيما بينها وتتعايش إلى جانب بعضها البعض، من دون أن تؤثر واحدتها على الأخرى. وحين يتم تفعيل مشتقين من الرغبة في آن

معاً، فلا مجال لطرح مشتق غريزي من آخر، ولا لقضاء مشتق على المشتق الآخر حتى ولو كان هدفاهما يبدوان متناقضين، «بل هما يتضافران معاً في تكوين هدف وسيط (أي) في تكوين تسوية»[28] بينهما.

إن تماسك اللاوعي وتمايزه الجوهري عن الوعي /ما قبل الوعي، يرجع إلى المفهوم الاقتصادي لسهولة حركة التوظيفات الخاصة به، لأن السمة الأساسية له تتلخص بكونه «لا يحمل إلا مضامين موظفة بشكل متفاوت القوة»[29]؛ فمرور حدث نفسي من نسق إلى آخر يتم عبر التوظيف من قبل أحدهما وإعادة توظيفه في الثاني، لذا فإنه لا يوجد في سيرورات اللاوعي «لا نفي ولا شك ولا درجة من اليقين (وهي بذلك) لا زمنية ولا تراعي الواقع (لأنها) خاضعة لمبدأ اللذة ومصيرها غير منوط إلا بقوتها وتوافقها أو عدم توافقها مع مقتضيات اللذة ـ اللالذة»[30].

إن نظرية اللاوعي والتقسيم الأول للجهاز النفسي، عدّل فيما بعد العام 1920، وادخلت عليها تعديلات جديدة لم تعد تتطابق مع الفروقات السابقة حيث أصبحت الخصائص الأساسية للاوعي تشكل جزءاً من «الهو» مع امتداداتها في «الأنا» و «الأنا الأعلى».

مما لا شك فيه أنه إذا ما أردنا إيجاز الاكتشاف الذي حققه فرويد «في كلمة واحدة فلا جدال في أنها ستكون كلمة اللاوعي»[31]. وقد أدرك فرويد أهمية هذا الاكتشاف فأكد دائماً أن التحليل النفسي أصبح «اسماً لعلم هو اللاوعي النفسي»[32].

من المؤكد أنه «لولا عبقرية فرويد»[33] لبقي مفهوم اللاوعي مفهوماً يتجاذبه الفلاسفة بدل أن يكون «نظام تفسير كلي»[34] للحياة النفسية في أعماقها. وعلى الرغم مما عرف عن فرويد من صلابة في الدفاع عن آرائه وعدم التسامح مع معارضيه ورفضه لأي تعديل فقد عرف اللاوعي الفرويدي العديد من التفسيرات التي بدأت مع أدلر (Adler) (شعور الدونية) ومع يونغ (Yong) (اللاوعي

الجماعي) ومع ميلاني كلاين (M. Klein) (الهوامات المتقادمة والانشطار بين الموضوع الطيب والشرير كمرتكز ومصدر للرغبة والقلق) ومع لاكان (Lacan) مع مقولته الشهيرة التي تؤكد أن «اللاوعي مبني كما اللغة»[35] حيث يختصر جدلية اللاوعي وعلاقته بالرغبة بقوله «أنا لا أكون هناك، حيث أكون دمية تفكيري، أفكر من أكون، هناك، حيث لا أفكر أني أفكر»[36] لأن «اللاوعي هو خطاب الآخر»[37].

إن اكتشاف فرويد للاوعي أو إعادة اكتشافه وتحويله (برأيه) إلى موضوع للعلم هو جهد ذاتي محض غرضه الوصول إلى الحقيقة، متجاوزاً كل الاعتبارات العلمية والثقافية والأخلاقية والجمالية وغيرها مما تعارفت عليه البشر وتشبثت بها لكسب الطمأنينة، لأن «الحقيقة (في رأي فرويد) لا يمكن أن تكون متسامحة، كما يجب أن لا ترضخ للتسوية أو التقييد»[38]، لأن مهمة العلم وواجبه وحقه «النظر مباشرة إلى الوقائع وتسمية الأشياء بأسمائها»[39]. لذا فإن فرويد يبدو، ونتيجة لغرابة الموضوعات «اللاعلمية» التي أشاح «العلم الرسمي» عنها بوجهه، أنه «ترياق للتمجيد المشبوه للاعقلاني، (حيث تنبع خصوصيته من خلال تطبيقه) عدَّه عقلانية على موضوع لا عقلاني»[40].

إن اكتشاف اللاوعي أثار الكثير من الريبة والحذر والخوف، لأن هذا الاكتشاف في عمقه قال ما لا يرغب أحد بسماعه خوفاً من زعزعة الأجواء الثقافية الساكنة إلى نفسها وتعرية الدوافع الخفيّة والسريّة التي تنتسب إلى هذه أو تلك من منظومة الأفكار مما حدا فرويد للقول «لا أشغل تفكيري مطولاً بخصوص الخير والشر، لكن اجمالاً، لا أجد الكثير من «الخير» لدى البشر. لقد اثبتت لي التجربة أن غالبيتهم لا تساوي شيئاً يذكر؛ فهم يصرِّحون إما بالتزامهم لهذه أو تلك من المذاهب الأخلاقية، وإما هم لا مبالون تجاهها جميعاً»[41]، وفرويد لا تنقصه التجربة في مجال دراسة الأعصبة لتأكيد ما يقول واعادة تأكيده حين يرى «أن مواضيع البشر المحبذة ومُثُلهم العليا تنبع من نفس الإدراكات الحسية والتجارب التي تنبع منها المواضيع الأشد تنفيراً لهم، وهي لا تتميز في الأصل من بعضها البعض في الواقع إلا بتغيرات طفيفة»[42]. طفيفة لكنها حاسمة في الفصل

العقلاني بين الرغبات الدفينة والمُثُل الكبيرة، وكأن أحدهما لا يستطيع التعبير إلا عبر إسكات الآخر. وبما أن «المقدس كما اللاعقلاني، يُقبل ولا يناقش»[43] فإن مشكلة فرويد هي تجرئه على لمس اللاعقلاني وتحويله إلى موضوع للبحث وتأكيده على أن «واقع اللاوعي، وهذه حقيقة لا تحتمل، هو واقع جنسي»[44]؛ وبذلك يكون الاكتشاف الفرويدي هو أكثر من نقاش مع أكثر من محرم وأكثر من مقدَّس.

هوامش الفصل السادس

1 - Breuer, considérations therapeutique in études sur l'hystérie. P.U.F. 1956. P. 178.
2 - Ibid. P. 190 et st.
3 - Ibid. P. 178.
4 - Ibdi. P. 190.
5 - Ibid. P. 181.
6 - Freud, Psychothérapie de l'hystérie, in Etudes sur l'Isytérie op. cité P 245.
7 - Freud, l'interprétation des rêves P.U.F 1926 P.
8 - Freud, L'inconscient in méthapsychologie. Gallimard. 1940, P. 67.
9 - Freud, Le moi et la ça, in, essais de psychanalyse. p.b. payot 1951, P 179.
10 - Freud, Notes sur l'inconscient en psychanalyse, in méthapsychologie, op. cité, P 181.
11 - Ibid, P 181.
12 - Freud, l'inconscient. op. cité, P 66.
13 - Freud, L'inconscient. op. cité, P 72.
14 - Feud, Le moi et le ça op, cité, P 179.
15 - Laplanche-pontalis, vocabulaire de la psychanalyse. P.U.F. 1967, P 392.
16 - Freud, Le moi et le ça, op. cité, P 181.
17 - Feud, coutribution à l'histoire du mouvement psychanalytique in cinq leçons sur la psychanalyse p.b.p 1978, P 81.
18 - Freud, Le refoulement, in méthapsychologie, op. cité P 45.
19 - Ibid. P. 47.
20 - Ibid. P. 48.
21 - Ibid. P. 48-49.
22 - Ibid. P.
23 - Le Guen(c) le Refoulement, que sais-je, P.U.F. 1992, P 7.
24 - Freud, L'inconscient, in metapsychologie, op. cité. P 65.
25 - Ibid. P. 96.
26 - Ibid. P. 109.
27 - Ibid. P. 96.
28 - Ibdi. P. 96.

29 - Ibid. P. 97.

30 - Ibid. PP 96-97-98.

31 - Laplanche et pontalis vocabulaire de la psychanalyse, op. cité P 197.

32 - Freud, Ma vie et la psychanalyse P 87.

33 - Filloux(E). l'inconscient, Que sais-je, 1973, P. 125.

34 - Le Guen(c) le refoulement, Que sias-je. 1992, P. 13.

35 - Lacan. Écrits II, seuil, 1971, P 204.

36 - Lacan. Écrits I, op. cité, P 277.

37 - Ibid. P 24.

38 - Freud, conception de l'univers, in nouvelles conférences sur la psychanalyse. Gallimard 1936, P 211.

39 - Bonaparte(M). La portée de l'œuvre de Freud. Révue française de psychanalyse TI n°4 1936, P 557.

40 - Assoum (J.L.), Freud et Nietz'sch. P.U.F. 1980, P 49.

41 - Freud-pfister, correspondance 1909 - 1939, Gallimard, 1966 lettre du 9 oct 1918.

42 - Freud, le refoulement in méthapsychologie op. cité, P 52.

43 - Aulagnier-spairani (collectif) le désir et la perversion, seuil, 1967, P 57.

44 - Lacan, Le seminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse seuil 1973, P 168.

الجنس والحب
والرغبات البديلة

إذا كان كتاب تفسير الأحلام، المتضمن «الأسس لغالبية الأفكار التي وسّعها فرويد والأجيال التي لحقته»[1] قد أثار اجماعاً من الصمت واللامبالاة، فإن فضولية العالِم وعزمه وصلابته تجاوزت الحياة الحُلْمية ونفذت إلى صميم حياة البشر السوية حين ألغى الحدود بين السوي وكل أشكال الانحرافات من ناحية وبين جنسية البالغ والإرث الثقافي المتمثل بالبراءة الطفلية من ناحية أخرى، مع نشره لكتاب «ثلاثة مباحث في نظرية الجنسية»، ليقطع بذلك الخيط الرفيع الذي يربطه بعالم التقليد والتفكير الراكد وليفتتح صفحة جديدة من «التحولات الجذرية لوعي الذات وانفتاحاً دائماً نحو الحرية والاستقلالية»[2].

لم تثر أي من كتابات فرويد استياء وسخطاً وكراهية في الأوساط العلمية والشعبية كما أثاره هذا الكتاب الذي اعتبره جونز «الأكثر اصالة»[3] من كل مؤلفاته، فانهالت الاتهامات من كل حدب وصوب حتى ذهب البعض إلى اعتبار «التحليل النفسي منهجية مشؤومة تنبع من دوافع صوفية وتشكل تهديداً خطيراً لمهنة الطب وهي منحرفة وأحادية الجانب (وانها) طريقة لا أخلاقية تقوم على

الإيحاء الذاتي»[4]، وإن موضوعاً كهذا «هو من مهمات الشرطة، غير جدير بأن يكون موضوع نقاش في مؤتمر علمي»[5].

إزاء هذه الحملات التي صدرت عن أعلى المنابر العلمية آنذاك واستمرت إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، والتي استهدفته بشخصه أكثر مما استهدفت أفكاره[6] (منحرف جنسياً، مهووس، مصاب بالبارانويا...)[6]، احتفظ فرويد بهدوئه المعتاد وثقته العميقة بنفسه ولم يتزحزح قيد أنملة عن آرائه ومواقفه، بل دعّمها دائماً بملاحظات وأفكار ومشاهدات أضيفت كهوامش على كتابه من العام 1905 حتى العام 1924، حين بدأت الحجج العلمية لخصومه تنهار أمام الوقائع، لأن ما كتبه فرويد عن الجنسية الطفلية والجنسية بشكل عام، لا يتعدى بكل تواضع ما «تعرفه كل مربية»[8] وان كتاب «ثلاثة مباحث» كان من الممكن أن يبقى «بدون كتابة لو أن بني البشر استطاعوا التعلم من المشاهدة المباشرة للأطفال»[8]. إن الجنسية الطفلية لم تكتشف من قبل فرويد بل أعيد اكتشافها، كما يعاد اكتشافها دائماً في كل المجتمعات والحضارات تبعاً للظروف، من خلال تأطيرها نظرياً وادخالها بشكل قاطع مجال العلم.

لقد شهد القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا غزارة في الكتابات التي تناولت الجنس، رغم سيطرة الأجواء المتزمتة التي تدّعي الطهرانية والتي تعاملت مع هذا الموضوع بكثير من الجهل والرياء والقمع، خاصة مع انتشار الأمراض التي كانت غير قابلة للشفاء (السيفلس مثلًا) وازدياد الدعارة وبيوتاتها، كما يشهد بذلك «انحطاط الأخلاق الجنسية المشهورة في بعض الفئات الاجتماعية خاصة في باريس وفيينا»[9]. فروسو (Rousseau) في منتصف القرن الثامن عشر لم يرَ حرجاً في التحدث في كتابه «اعترافات» عن تجاربه الطفلية في الاستمناء والاستعراء. وموباسان (Moupassant) في فرنسا وشنيتزلر (Schnitzler) في النمسا عالجا كل أوجه الحياة الجنسية بصراحة فاضحة بينما وضع الفيلسوف شوبنهور (Schopenhauer) الرغبة الجنسية في صلب الميتافيزيقيا. أما الثورة الفرنسية فقد لعبت في نهاية القرن الثامن عشر دوراً مهماً في انبعاث الحركات

النسائية في الفترة ما بين 1880 ـ 1890، حيث انتشرت «روابط من أجل حرية الحب» في أوساط المراهقين والطلاب في الامبراطورية الروسية.

وإن كان الجنس قد استحوذ على تفكير واهتمام العديد من الكتاب والفلاسفة فإن الجنسية الطفلية والانحرافات الجنسية كانت قيد التداول وموضع اهتمام أيضاً من قِبل الأطباء والأطباء النفسيين، حيث كان الجدل العلمي يقوم على طبيعة الانحرافات الجنسية وإن كان منشؤها فطرياً أو مكتسباً. فمينرت (Minert) الذي عمل لديه فرويد مدّة من الوقت كان من أصحاب الرأي القائل بأن الجنسية المثلية هي مكتسبة دائماً، أما كتابات كرافت ـ ابينغ (Krafft-Ebing) استاذ الطب المشهور ومشجع فرويد والمؤيد المتحمس لإعطائه لقب الأستاذية، فقد عرفت انتشاراً واسعاً في فيينا («علم النفس المرضي الجنسي» 1866) كما هي حال كتابات هافلوك اليس (Havelock-Ellis) في بريطانيا («دراسات في علم النفس الجنسي» 1899)، فلا غرابة والحال هذه أن يكون موضوع الجنس وامتداداته واحداً من الموضوعات التي لا يمكن إلا التطرق إليها لفهم سلوك الإنسان وتفكيره، لأن الجنس، كرمز من رموز الحياة، «لا يمكن طرده بالكامل من إطار العلم»[10].

إن الصورة التي عاش فرويد في إطارها في نهاية القرن التاسع عشر تتلخص بتواجد تيارين متصارعين: تيار يمثل هيمنة التزمت في أمور الجنس وتيار آخر يدعو إلى تحرير المعرفة من المحرمات الجنسية.

لذا فإن تعايش النقيضين، أي القمع الأعمى المرَضي من ناحية والاحتجاج المتصاعد ضد انهيار القيم والانفلات الأخلاقي وضد الدعارة، كان لا بد أن يؤدي إلى حسم الموضوع من قبل العلم. فبدل الهرب من الجنس أو الموت فيه، وضع فرويد الجنس في إطاره الطبيعي والإنساني وجرّده من الأوهام والخرافات وحرَّره من قيود الرعب وقال ما لا يجب قوله، وهو «أن الجنس في الأساس متعدد الأشكال ومنحرف (وأن كلّ) الموضوعات بالنسبة إليه متساوية من الطفولة حتى المراهقة، وأن الجنس لا يتحقق إلا بواسطة الدوافع الغريزية بما هي دوافع جزئية: جزئية

بنظر القصدية البيولوجية للجنس»[11].

هل كان يتوجب اكتشاف ذلك الأمر؟ يجيب فرويد أنه «لم يكتشف إلا ما هو بديهي»[12]، لكن الأنكى من كل ذلك أن هذا الاكتشاف ينفذ إلى صميم البشر وحياتهم الحميمة «ويعكس صورة مثيرة للغضب للإنسان الذي يرفض الاعتراف بسماته الخاصة»[13]، وهو أمر دفع فرويد للقول بعد 9 سنوات من نشر كتابه إن كل الأمر يتلخص باكتشاف كان يجب أن نكون «خجولين من اكتشافه»[14].

كانت الفكرة السائدة في الأوساط العلمية والشعبية هي المطابقة ما بين الجنسي والتناسلي، فجاء فرويد ليميز بوضوح ويفرق بينهما بشكل قاطع لا لبس فيه: «فالجنسي» «ليس بالضرورة تناسلياً ولا علاقة له بالانجاب»[15]، وإلا لما استطاع علم النفس المَرَضي فهم الأشكال المتعددة والمتنوعة من الانحرافات الجنسية خاصة وأن الانحراف الجنسي يشكل بحد ذاته «نفياً للنهايات المقررة للتناسل»[16]. هذا التجديد العلمي والتفريق ما بين الجنسي والتناسلي يعطي البعد الأساسي للنشاط الجنسي للطفل وفهمه بشكل أفضل في إطار العلم لأن هذا النشاط مرتبط، في بدايات الحياة الأولى للرضع «بوظائف حيوية أخرى»[17] يختلف في شكله ومضمونه عن النشاط الجنسي لدى الراشد و «مستقل عن وظيفة الانجاب التي سيضع نفسه في خدمتها لاحقاً»[18] بهدف استمرارية الفرد والجنس البشري.

لقد سمحت دراسة الأعصبة لفرويد بالكشف عن الرغبات العنيفة المكبوتة للطفل واعتبارها «بشكل عام جنسية»[19]. فالجنس في رأيه ليس خاصية البلوغ «والغريزة الجنسية لا تقتحم الأطفال في مرحلة البلوغ كما يدخل الشيطان في الخنازير حسب الكتاب المقدس»[20]، بل هي حاضرة معه منذ الولادة قبل أن تتمحور حول الأعضاء الجنسية لاحقاً.

ميَّز فرويد بعض المراحل الماقبل تناسلية التي تشهد نشاطاً جنسياً مستخدماً لفظه الليبيدو التي تعني «القوة التي تظهر من خلالها الغريزة الجنسية

كما هي كلمة الجوع التي تعني القوة التي تظهر غريزة الحاجة لامتصاص الطعام»[21] أي ان مفهوم الليبيدو الذي لجأ إليه فرويد «يطابق مفهوم الطاقة النفسية بشكل عام»[22].

انطلق فرويد من تحليله للجنسية الطفلية من ظاهرة مصّ الإصبع لدى الرضيع، واعتبر كما معاصريه، أن هذا النشاط يشكل «مظهراً جنسياً.. لا محل لاعتبار الغاية منه تناول الطعام»[23] وإنما اشباع نفسه عن طريق الجسم ذاته وبواسطة منطقة محددة هي الفم أو الشفاه.

إن دراسة مص الإصبع أو المصّ الشهوي سمحت لفرويد بعرض الخاصيات الرئيسية للجنسية الطفلية: «فهي تعتمد في نشأتها على إحدى وظائف الحياة الفيزيولوجية[*]، وهي لا تعرف بعد موضوعاً جنسياً أي أنها تعشق ذاتها، وهدفها الجنسي خاضع لمنطقة شهوية (وان هذه) المميزات تتكرر في معظم أنواع النشاطات الأخرى للغرائز الجنسية الطفلية»[24].

يبدو واضحاً أن الغرائز الجنسية غير مستقلة تماماً عن الوظيفة الفيزيولوجية في بادىء الأمر، فهي مرتبطة بوظيفة الغذاء أي أنها تستند منذ البداية على وظيفة الحفاظ على الذات. هذا المفهوم الجديد هو واحد من المفاهيم الأساسية لفهم الحياة الجنسية للأطفال وللحياة الجنسية بشكل عام. فالرضيع مهيّأ دائماً في المرحلة الفمية الافتراسية لإعادة امتصاص الطعام «ليس لحاجته إلى ذلك بل لما يحمله هذا العمل بحد ذاته»[25] من إشباع مزدوج: امتصاص الطعام «واللذة الجنسية»[26] المرافقة له، وبذلك يرضي الرضيع بهذا العمل الوحيد «حاجتين كبيرتين للحياة»[27] ويؤكد فرويد أن النشاطين السابقين (الغذاء واللذة) لهما الموضوع عينه وأن الهدف الجنسي يتشكل عبر إدماج الموضوع وهو نموذج بدئي لعملية التماهي التي سوف تقوم فيما بعد بدور نفسي بالغ الأهمية»[28].

إن خصوصية هذه المرحلة، التي تمتد من الولادة حتى الفطام، تتلخص بعدم تمييز وعدم تنظيم النشاط الجنسي الذي يأخذ منحىً عشقياً ذاتياً (ايروسيه ذاتية)

حيث يشكل نهد الأم أو بديله موضوعاً للرغبة الجنسية الذي يؤلف جزءاً من ذات الرضيع نظراً لغياب الفوارق بين الأنا/ لا أنا أو بين الأنا والعالم الخارجي وهو ما تعارف على تسميته بالحالة الوكلية (اتكالية). يلي هذه المرحلة مرحلة ثانية هي المرحلة السادية الشرجية التي اكتشف فرويد أهميتها في دراسته للعصاب الهجاسي التي أعطاها خصوصيتها من ناحية الدافع الغريزي.

إن اللذة الشرجية موجودة منذ البداية لكنها لا تشكل بعد المتنفس اللبيدوي ولم تأخذ أيضاً بعداً صراعياً سواء في علاقة الطفل بموضوعاته الداخلية أو مع المحيط الثقافي ـ العائلي. فالطفل في هذه المرحلة يتعاطى مع موضوع الدافع الغريزي كمثير للمنطقة الشهوية «وكجزء من جسده»[29] (بداية التمييز بين الموضوع الداخلي والموضوع الخارجي) وكوسيلة اتصال مع الآخر الثقافي والوجداني مما دفع فرويد إلى المطابقة رمزياً بين الدافع الغريزي والهدية والنقود[31] حيث تتميز هذه المرحلة بالثنائية الوجدانية والسادية.

يلي هاتين المرحلتين مرحلة اخرى هي المرحلة القضيبية حيث تتوحد الدوافع الجزئية وتتآلف لأولوية الأعضاء التناسلية وتصل فيه الجنسية إلى ذروتها «وتظهر بواكير نشاط يمكن أن ننسبه إلى غريزة المعرفة أو البحث»[31]، وما يترتب عن ذلك من تساؤلات عن مجيء الأطفال والميلاد ونظرية الجنس الواحد والتصور السادي للاتصال الجنسي حيث يتحول القلق نتيجة تصور «وجود العضو التناسلي الموحد لدى البشر جميعاً»[32] إلى قلق الخصاء المرتبط بالرغبات الأوديبية المحرّمة والمثيرة لمشاعر الذنب التي تشكل بحد ذاتها، سيرورة نفسية ضرورية لانبناء الشخصية حيث يعاد تنظيم الطاقة الجنسية، خلال مرحلة الكمون، فتخبو وتتراجع مجمل الرغبات ليعاد توظيفها عبر عملية التكوين العكسي والتسامي لتشكل مصدراً «للعديد من فضائلنا»[33] التي نتشبث بها كما لو كانت من مصادر أخرى بعيدة كل البعد عن ديالكتيك الرغبة «لأن التناقض ليس بين الرغبة والمؤسسة أو بين الرغبة والقانون أو بين الرغبة والسلطة بل بين الرغبة والرغبة. إنها البنية الداخلية للرغبة وانها الديالكتيك»[34]

نفسه الذي لا يعرف حدوداً ولا يجد اشباعاً إلا مع المتخيل اللامتناهي المسقط على الواقع.

إن عودة فرويد إلى البدايات الأولى للحياة وكشف خفاياها تشكل بحد ذاتها صدمة لأوهام البراءة الطفلية التي يتمسك بها العقل والخوف وليس الطفل ذاته. «فالحقيقة لا تتطابق فقط مع ما اعتقد أو ما أفكر به واعياً، بل مع ما أكبته لأني لست راغباً بالتفكير به»[35]. إن عملاً كهذا يتطلب جهداً خاصاً ذاتياً، مستقلاً عن أية إرادة كانت ومن أية جهة أتت. لأن قيمة ما نكتب، يقول فرويد، يأتي دون شك من كونه لا يُملي علينا من أية سلطة كانت»[36]. لذا فإن الاكتشاف الفرويدي لا يذهب إلى أبعد من القول إن «الرغبة مصيبة»[37]. لكن الرغبة ليست وحدها المصيبة، بل قول الحقيقة أيضاً.

هوامش الفصل السابع

1 - Chur(M). La mort dans la vie de Freud, Gallimard, 1975, PP. 17-18.
2 - Dadoun. Freud, op. cité, P 187.
3 - Jones(E). La vie et l'œuvre de Freud. P.U.F TI P 384.
4 - Cité par Jones, op. cité, TII P 117.
5 - Cité par Jones, op. cité TII, P 115.
6 - Jones, op. cité TII, P 115.
7 - Freud, trois essais sur la théorie de la sexualité. Gallimard 1962, préface à la 4 ème édition P. 12.
8 - Ibid.
9 - Anzieu (D), L'Auto analyse de Freud P.U.F. TI, P 135.
10 - Robert(M), La révolution psychanalytique, op. cite2 TII, P 12.
11 - Lacan. Les quatres conceptes fondancataux de la psychanalyse, livre XI, op. cité, P 198.
12 - Freud. Cité par Jones. op. cité TII, P 384.
13 - Robert. La révolution psychanalytique. op. cité, TII, P 12.
14 - Freud, contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique in cinq leçons sur la psychanalyse. P 85.
15 - Freud, introduction à la psychanalyse. op. cité. P. 301.
16 - Freud. Ibid, P. 293.
17 - Ibid. P. 293.
18 - Freud. Cinq leçons sur la psychanalyse. op. cité. P 51.
19 - Ibid. P 48.
20 - Ibid. P 48.
21 - Freud. Introduction à la psychanalyse. op. cité. P 128.
22 - Freud. Trois essais sur la théorie de la sexualité. Gallimard 1962, P 128.
23 - Ibid. P. 76.

* اضيف هذا الهامش عام 1915.

24 - Ibid. PP. 74-75.
25 - Freud. Introduction à la psychanalyse. op. cité. P 293.
26 - Ibid. P 293.

27 - Ibid. P 293.

28 - Freud. Trois essais sur la théorie de la sexualtié. op. cité. P 95.

29 - Ibid. P 123.

30 - Freud. Caractére et érotissure anal (1908) in la vie sexuelle, P.U.F 1973, P 146 et st.

31 - Freud. Trois essais sur la théorie de la sexualtié. op. cité. P 90.

32 - Ibid. P 92.

33 - Ibid. P 157.

34 - Carion(M), Freud et la désir, P.U.F. 1973, P 103.

35 - Fromm(E) Grandeur et limite de la pensée Freudienne, p.b. payot 1975, P 9.

36 - Freud. Correspondance 1909-1939. Gallimard 1966, lettre à pfister 3 mais 1903.

37 - Carion, Freud et le désir. op. cité. P 13.

الفصل الثامن

أوديب الخرافة
والرغبة المتجددة

إن أبحاث فرويد الأولى حول الهستيريا والحلم ودور الرغبة الجنسية، إضافة إلى تحليله الذاتي، كشفت له الأبعاد الخفية للرغبات الطفلية المكبوتة والهوامات المرتبطة بها ودفعت به للبحث عن المحور التي تدور حولها وتنتظم قبل اختفائها في مرحلة الكمون.

تظهر الإشارة الأولى للرغبات الطفلية المحرمة في المخطوطة المرفقة برسالة إلى فليس بتاريخ 1897/5/31 التي يشير فيها إلى «أن رغبات الموت لدى الصبي تتجه نحو الأب بينما تتجه هذه الرغبات نحو الأم لدى الفتاة»[1]. لكن فرويد، وللتأكد من الأمر، ذهب إلى أبعد ما يمكن الذهاب إليه فيشير للمرة الأولى إلى المفتاح السري للطفولة المجبولة بقدر محتوم في رسالة إلى فليسّ بتاريخ 97/10/5، فيقول: «يستمر تحليلي الذاتي عبر الأحلام منذ أربعة أيام. هذا التحليل الذي اعتبره ضرورياً ولا غنى عنه لفهم كل المشكلة. إنه يقدّم لي أكثر البراهين قيمة. ففي بعض الأحيان يتملكني الوصول إلى غايتي... لكن الأصعب هو عرض الموضوع كتابة، لذا سأكتفي ببعض النقاط:

1 ـ إن الأب في حالتي لم يلعب دوراً فاعلاً في وقت وجدت شبهاً بيني وبينه.

2 ـ إن «السبب الأول المولّد» للعصاب لديّ كانت امرأة مسنّة، وبشعة وقبيحة، لكنها ذكية وكانت تحدثني عن الله والجحيم وأعطتني فكرة جيدة عن قدراتي. كما أني اكتشفت لاحقاً (2 سنة و2 ونصف) أن الليبيدو خاصتي كان يقظاً وموجهاً نحو الأم. حصل هذا خلال رحلة بين ليبزغ وفيينا، كنت مرافقاً لأمي بها، وأغلب الظن أني رأيتها عارية عندما نمت معها بالتأكيد في نفس الغرفة. حتى الآن أجهل كل المشاهد التي تستند عليها هذه القضية. لكن بحال ايجادي لتلك المشاهد أو التخلص من الهستيريا خاصتي فإنني سأحتفظ لتلك المرأة المسنة بمشاعر الامتنان لاعطائي الفرصة في تلك الفترة المبكرة لوسائل العيش والاستمرارية»[2]. ويضيف فرويد بعد عدَّة أيام وفي رسالة لاحقة أنه لم يكتشف خلال تحليله الذاتي إلا «فكرة واحدة ذات قيمة عامة، (فيقول): لقد وجدت في داخلي كما هي الحال عند كل الناس مشاعر حب تجاه أمي ومشاعر غيرة تجاه أبي، وهي على ما اعتقد مشاعر مشتركة بين كل الأطفال... إن الأسطورة الاغريقية (أوديب الملك) عرفت كيف تأسر مشاعر البشر الذين اعترفوا بأنهم شعروا بها. فكل مشاهد كان ذات يوم أوديباً في المبدأ وفي الخيال، يرتعب لرؤية تحقيق حلمه في الحياة. ويرتجف تبعاً لدرجة الكبت التي تفصل حالته الطفلية عن حالته الحالية»[3].

لم يظهر مصطلح عقدة اوديب إلا سنة 1910، رغم الإشارات المتعددة إليه في كتاباته السابقة، («العقدة الأبوية»، «العقدة النووية للأعصبة»)، حيث يذهب فرويد إلى كشف طبيعة المشاعر الطفلية وأبعادها المحرمية، فيقول في مقالته «نمط خاص من اختيار الموضوع» «إن الطفل يبدأ برغبة أمه وبكره أبيه كخصم يعترض سبيل رغبته... (فهو) لا يغفر لأمه خيانتها كونها تمارس مع الأب وليس معه العلاقات الجنسية»[4]؛ وبذلك يخطو فرويد خطوة جديدة باتجاه اعتبار

الأوديب قدراً محتوماً يتجاوز التشكيلات الثقافية وخصوصياتها ليتشكل في إطار صراعي مثلثي (أب ـ أم ـ طفل) حيث يأخذ الصراع فيه بعداً جنسياً خاصاً به، مفتتحاً بذلك (3 ـ 5 سنوات) «تناسلية حقيقية للبيدو»[5]، طارحاً على كل كائن انساني «معضلة السيطرة على عقدة أوديب»[6] والدخول في عالم الثقافة والواقع.

لكن شمولية الأوديب وحتميته طرحت العديد من الأسئلة المتعلقة باستمراره وانتقاله من جيل إلى جيل. ثم لم تلبث أن برزت الانتقادات التي ارتكزت بدورها على بنية المجتمع البرجوازي في بداية القرن، خاصة في أوروبا، وعلى دور العائلة والسلطة الأبوية وقمع الغرائز، حتى ذهب النقد إلى القول إن الكبت هو بحد ذاته نتاج للمجتمع البرجوازي فلِمَ لا يكون الأوديب أيضاً نتاجاً للتسابق المحموم لهذا المجتمع؟

لذا، فإن فرويد ولتوضيح الأمور لجأ إلى دراسة الطوطمية وعلاقتها بالمحرّم، فرأى أن السمة الأساسية للشعوب البدائية هي «رهاب ارتكاب المحرم»[7]، لكن ما نستطيع أن نضيفه كما يقول فرويد هو أن «الرهبة في ارتكاب المحرم يشكل سمة طفلية أساسية تتطابق بشكل لافت للنظر مع ما نعرفه عن الحياة النفسية للعصابيين حيث نرى في الموقف المحرّم تجاه الأهل العقدة المركزية للعصاب»[8].

إن رهاب ارتكاب المحرّم هو قاعدة الحد الأدنى الكونية لتمايز الطبيعة عن الثقافة[9] وشرط ضروري ولازم لتكوّن الجماعة واستمرارها. لكن كيف نشأ «قانون القوانين» هذا حسب تعبير ليفي ستروس؟

يضع فرويد فرضية القبيلة البدائية في المرحلة الأولى للحياة البشرية. لكن هذه الفرضية وإن كانت غير قابلة للنقاش من وجهة النظر التاريخية، كونها ليست أكثر من «خرافة ما قبل التاريخ»[10] كما وصفها فرويد نفسه بعد عامين من نشرها، فانها تحاول إيجاد إجابة هوامية عن نشوء الاجتماع. تتلخص هذه الفرضية بهيمنة الأب على العشيرة واستئثاره بكل نسائها واستبعاد الأولاد الذين

اجمعوا على قتله والتهامه محققين «بعملية الامتصاص (تلك) التماهي معه»[11] بعد غلبة النزعة العدوانية لديهم تجاهه. لكن الأبناء سرعان ما أدانوا فعلتهم تلك فتخلوا عن ممارسة الجنس مع النساء المحررات نتيجة «شعور الذنب لدى الأبناء (الذي) ولّد المحرمين الجوهريين للطوطمية (المطابقين للرغبتين المقموعتين في عقدة أوديب)[12]. ومذ ذاك التاريخ تنتقل الذكرى اللاواعية للجريمة من جيل إلى جيل وتشكل النموذج الأصلي للتكون النفسي مع مركبيه الأساسيين: الرغبة الجنسية تجاه الأم التي تصطدم بمنع ارتكاب المحرم وهوامات قتل الأب المسبّب للشعور بالذنب.

يشير فرويد إلى أن التماهي مع الأب تم بعد عملية القتل، لكن يشك في أن لا يكون قد حصل قبل الشروع بالفعل نظراً لما يمثله هذا الأب الجبروتي الكلي القدرة.

يلعب التماهي في المراحل الأولى من عقدة أوديب دوراً مهماً «فالطفل يريد أن يصبح هو الأب وأن يكون هو ذاته، والحلول محله في كل شيء... (فهو) يجعل من والده مثالاً له (أو أي رجل آخر عموماً). هذا الموقف تجاه الأب ليس انثوياً ولا سلبياً بل هو وفي الأساس موقف ذكوري. في الوقت عينه وبعد ذلك بقليل يبدأ الطفل بتوجيه رغباته الليبدوية نحو أمه مع نوعين من التعلق النفسي: تعلق بالأم كموضوع جنسي خالص وتماهٍ مع الأب كمثال يحتذى به. (لكن مع) توحد الحياة النفسية تتقارب هذه المشاعر وتلتقي، ومن هذا الالتقاء تنشأ عقدة أوديب العادية»[13].

لكن الطفل الصغير لم يلبث أن يجد في الأب عائقاً فيأخذ التماهي معه منحىً عدوانياً وينتهي بالرغبة بالحلول محله قرب الأم. ومذ تلك اللحظة يصبح الموقف تجاه الأب مزدوج الميول وهو ما يشكل عوامل عقدة أوديب البسيطة والايجابية»[14]. لكن هذه الحركة الأوديبية لا تتعدى التصور المبسَّط لعقدة أوديب لأنه غالباً ما نكتشف عقدة أوديب «أكثر اكتمالاً وبشكلها المزدوج: السلبي

والإيجابي بعلاقتها مع الازدواجية الجنسية الأصلية لدى الطفل»[15]، أي أن الطفل إضافة إلى الموقف البسيط والايجابي يتصرف وكأنه «فتاة مع الأب من خلال مواقف أنثوية حنونة تجاهه مع موقف معادل من الغيرة العدوانية تجاه الأم»[16].

يعترف فرويد أن الازدواجية الوجدانية تصعِّب المهمة المتعلقة بتحديد العلاقات بين الاختيارات الأولى للموضوع والتماهيات الأولى، إضافة إلى كون السيرورة التي عرضها تنطبق ضمنياً على الصبي ويتساءل عن كيفية اتمامها لدى الفتاة.

يجيب فرويد على تلك التساؤلات بمقالتين صدرتا العام 1923 عن «التنظيم التناسلي الطفلي» و «اختفاء عقدة أوديب»، ويكشف أهمية عقدة أوديب «كظاهرة مركزية للمرحلة الجنسية في الطفولة الأولى واختفاءها بعد كبته وظهور مرحلة الكمون»[17]، ويؤكد أن «العضو التناسلي لدى الجنسين هو العضو الذكري وبشكل أكثر تحديداً القضيب»[18] الذي تتمحور حوله في هذه المرحلة المبكرة اهتمامات الطفل وتخيلاته.

إن السمة الأساسية للتنظيم التناسلي الطفلي وما يميزه في الوقت عينه من التنظيم التناسلي النهائي للراشد هو «وجود عضو تناسلي واحد، العضو الذكري، حيث لا يوجد بعد في هذه المرحلة أولوية للتناسلي بل أولوية للقضيب (بالمعنى الرمزي للكلمة)»[19]، فالجنسية الطفلية في المرحلة الأولى وخلال نموها تشهد «تعارضاً مع اختيار الموضوع الذي يفترض وجود الذات والموضوع»[20]. أما في المرحلة الشرجية السادية «فإن التعارض ليس بين الذكري والأنثوي بل في طغيان التعارض بين الإيجابي والسلبي»[21] كما ورد في ثلاثة مباحث في الجنسية الطفلية، يليها مرحلة تفتقد إلى الأنثوي والتعارض يتلخص بوجود «عضو تناسلي ذكري أو مخصي»[22].

بهذا يضع فرويد حداً نهائياً لنظريته عن الجنسية الطفلية ويصوغها بشكل نهائي بعد حوالي الثلاثين عاماً من اشارته الأولى إليها، فيصبح الأوديب المنظِّم

الأساسي في انبناء الشخصية حيث يلعب تملك القضيب أو فقدانه العامل الرئيسي الذي تتمحور حوله العلاقات الوجدانية للطفل. إن الصبي الذي ينكر واقع عدم تملك الجنس الآخر للقضيب في بداية الأمر لا يلبث أن يقرّ به تدريجياً معتبراً أن غياب القضيب بما يرمز إليه من قوة وكمالية هو نتيجة «للخصاء كقصاص»[23] تعرض له الطرف الآخر، بينما ترى البنت في عدم تملكها له مؤشراً على «الاجحاف والدونية»[24] وتحمّل تبعية ذلك إلى الأم. «فحسد القضيب»[25] لدى الفتاة يؤدي في رأي فرويد إلى «الغيرة»[26] و «رفض الأنوثة»[27] وإلى تراخي العلاقة مع الأم وأخذ الأب كموضوع حب لها، على عكس ما يجري لدى الصبي الذي لا يجد نفسه في حاجة للتخلي عن موضوع تعلقه الأول.

إن قلق الخصاء[*] الذي يواجهه الطفل ويجد نفسه في وضعية الدفاع عن النفس بدل الاستسلام، يدفع إلى تجريد الاتجاهات الليبدوية من صفتها الجنسية وتحويلها إلى حنو ومحبة من خلال استدماج سلطة الأب أو الأهل حيث يؤمن الأنا وظيفة عدم عودة التوظيف الليبيدوي للموضوع مجدداً، أي أن التخلي التدريجي بمعنى آخر عن الرغبات المحرمة يدفع الصبي إلى زمن الكمون الذي يعطل النمو الجنسي مؤقتاً ليعود من جديد في مرحلة البلوغ ويترك للمراهق فرصة أخيرة لحل الأوديب «عفوياً»[28].

وعلى عكس ما يحصل لدى الصبي فالأوديب لدى الفتاة هو تشكيلة ثانوية «تسبقها وتمهد لها عقدة الخصاء»[29]، فهي تجتاز «مرحلة سلبية قبل أن تدخل في المرحلة الايجابية»[30]. وحين تضمحل عقدة أوديب لدى الصبي أو بالأحرى «تنفجر بملىء معنى الكلمة تحت صدمة التهديد بالخصاء»[31] فإن عقدة الخصاء تجعل عقدة أوديب ممكنة لدى البنت وتكون «بمثابة مدخل إليها»[32].

هذا التناقض الظاهري يبدو مفهوماً إذا ما أخذنا بالحسبان أن عقدة الخصاء تفعل على الدوام فعلها في الاتجاه المتعين بمضمونها: «فهي تكف الذكورة وتحدّها وتشجع الأنوثة. والفارق الذي يكمن في هذا الجانب من النمو الجنسي

لكل من الرجل والمرأة هو نتيجة طبيعته لتمايز أعضائهما التناسلية والموقف النفسي المرتبط بهذا التحديد، فهو الفارق بين خصاء ناجز وبين مجرد تهديد بالخصاء»[33]. على أن فرويد يسلم طواعية أن معظم الرجال يبقون دون مستوى المثال المذكَّر وأن جميع أفراد النوع البشري يملكون بحكم جبلتهم الجنسية الثنائية ووراثتهم المتقاطعة فيما بينها، «سمات ذكرية وسمات أنثوية (أنثية) في آن معاً، بحيث أن الإنشاءات النظرية للذكورة الخالصة والأنوثة الخالصة يبقى محفوفاً بالريبة»[34].

أثارت عقدة أوديب، أكثر مما أثارت نظريات فرويد السابقة، انتقادات حادة وواسعة من قبل علماء الإناسة والمحللين النفسيين المتأثرين بالتيار الثقافي خاصة النساء منهم حول كونية العقدة (مالينوفسكي Malinowski) ووقت ظهورها (كلاين Klein) وأحادية الجنسية القضيبية (شاسيفت ـ سمرجل Chasseguet-Smirgel) لكن غالبية المحللين يرون أن المرحلة القضيبية التي تناولها فرويد هي «نوع من التسوية ـ لنقل ذات مسحة عصابية بالمعنى الصراعي ـ وهي على علاقة لدى الجنسين، مع الرغبات الأوديبية الباعثة على الشعور بالذنب، التي تولد الخوف من الخصاء»[35]، كرد فعل على هذه الرغبات (خصاء خارجي لدى الصبي وداخلي لدى الفتاة)، لأن أحادية الجنس لدى فرويد تجري بلا أدنى شك على الصعيد «التخيلي المسجّل في لاوعي كل فرد. إن التنظيم الجنسي القضيبي يتسجل في اللاوعي كنتيجة لنظرية خاطئة ومكبوتة»[36].

إن تجاوز عقدة أوديب هو شرط ضروري للتحول إلى كائن مميز واكتساب الذاتية والانخراط في عالم اللغة والثقافة، لذا فإن فرويد لم يتوان، في أواخر حياته، عن تأكيد أهمية ودور الأوديب بقوله: «إنه لو لم يكن للتحليل النفسي إلا فخر اكتشاف عقدة أوديب المكبوتة، لكان ذلك وحده خليقاً بأن ينضمه في عداد أثمن ما كسب الجنس البشري حديثاً»[37]. فعقدة أوديب، بما تحكيه كخرافة، تشكل

جسر عبور ومرحلة انتقالية بين نظام مستدخل من الصور والعلاقات والرموز المشحونة وجدانياً وبين شكل من الواقعية يبنيه الفرد انطلاقاً من معطياته الداخلية. إنه عالم هوامي تتصارع فيه وتتقاطع الرغبات الأولية الأصيلة وبدائل الأمر الواقع التي تفرض على الفرد أن يصبح ما هو عليه بعد الاعتراف به ككيان مستقل خارج إطار رغبته وكجزء من رغبات الآخرين المشتركة؛ تلك الرغبات هي بالذات رصيد الجماعة ونواة تلاحمها وتمايزها وسبب استمرارها، وهو الأمر الذي دفع بفرويد إلى التأكيد أن عقدة أوديب هي «انتصار للنوع والجنس على الفرد»[38]، أي انتصار لكل نوع ولكل جنس مشبع، عبر الدهور، بكل التباينات والاختلافات والفروقات عن الآخر، مثيله، حيث يجد الفرد بدائل رغباته في حقائق الجماعة وأوهامها.

هوامش الفصل الثامن

1 - Freud, Naissance de la psychanalyse P.U.F. op. cité, P 184.
2 - Ibid. PP. 193-194.
3 - Ibid. Lettre à Fliess 15.10.97. P. 198.
4 - Freud, Contribution à la psychologe de la vie amoureuse in la vie sexuelle. P.U.F. 1969, P. 52.
5 - Bergeret (collectif) psychologie pathologique. op. cité. P 26.
6 - Freud. Trois essais sur la théorie de la sexualité. op. cité, note n° 82 (ajouté en 1920), P. 187.
7 - Freud, Totem et Tabou payot 1965, P 19.
8 - Ibid. P. 27.
9 - Lévi- strauss(c) Les structures élémentaires de la parenté. P.U.F. 1949, CH II.
10 - Freud, Vues nouvelles sur les nevroses de transfert. Gallimard 1986, P 34.
11 - Freud. Totem et tabou op. cité, P 163.
12 - Ibid. P. 165.
13 - Freud. Psychologie collective et analyse du moi. in Essais de psychanalyse p.b. payot 1951, PP. 126-127.
14 - Freud, Le Moi et le Ça in essais de psychanalyse op. cité, P. 201.
15 - Ibid. P. 202.
16 - Ibid. P. 202.
17 - Freud. Disparition du complexe d'œdipe, in la vie sexuelle. op. cité P 117.
18 - Ibid. P. 118.
19 - Freud, L'organisation génitale infantile, in la vie sexuelle. op. cité P 114.
20 - Ibid. P. 116.
21 - Ibid. P. 116.
22 - Ibid. P. 116.
23 - Ibid. P. 116.
24 - Freud. Disparition du complexe d'œdipe. in la vie sexuelle, op. cité. P 121.
25 - Frued. Nouvelles conférences sur la psychanalyse. op. cité, P 164.
26 - Freud. Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes, in

la vie sexuelle, op. cité. P 128.

27 - Freud. Analyse terminée et analyse interminable Revue française de psychanalyse. 1939 XI, n 1 PP 3 - 38.

(*) تميز دولتو(ف) Dolto(F) بين قلق أو هوام الخصاء وعقدة الخصاء، وتعتبر أن الأول هو ظاهرة واعية طبيعية وانتقالية وبناءة بينما الثاني هو ظاهرة لا واعية ومستمرة ومصدر ألم وعقاب ذاتي ومرتبط بعدم حل مُرْضٍ لقلق الخصاء. Psychanalyse et pediatrice Bonnier- Le spiant 1965.

28 - Houser(M) psychologie pathologique. op. cité. P 31.

29 - Freud. Quelques conséquences psychologique... op. cité. P 131.

30 - Freud. Sur la sexualité féminive in la vie sexuelle. op. cité. P 153.

31 - Freud. Quelques conséquences... op. cité. P 131.

32 - Ibid. P. 130.

33 - Ibid. P. 130.

34 - Ibid. PP 131-132.

35 - Houser (collectif) psychologie pathologique. op. cité P 25.

36 - Perron(R) le complexe d'œdipe, Que sais-je? P.U.F. 1994, P 63.

37 - Freud, Abrégé de psychanalyse op. cité. P 61.

38 - Freud. Quelques conséquences... op. cité P 131.

الفصل التاسع

الأنا الأعلى
ووهم تحقيق الرغبة

في تقسيمه الأول للجهاز النفسي بين الوعي واللاوعي، أدرك فرويد أن هذه الأمكنة كمضامين تعمل على حدودها فقط. لذلك ونتيجة للاعتبارات العلاجية التي طرحت أهمية الدفاعات اللاواعية ونظراً إلى أهمية التماهي والدور المتصاعد للأوديب، فإن فرويد لجأ إلى إعادة صياغة نظريته عن الشخصية والسلطات المكونة لها: الأنا ـ الأنا الأعلى ـ الهو، التي طورت النظرية الأولى وأصبحت مكمّلة لها.

في العام 1914 نشر فرويد مقالته الشهيرة: «مدخل إلى النرجسية»، التي ظن الكثيرون حتى في أوساط التحليل النفسي، أنها على تعارض وتناقض مع نظريته الأولى عن الدوافع الغريزية (ثنائية غرائز الأنا وغرائز المحافظة على الذات والغرائز الجنسية من ناحية ثانية). لكن فرويد ولاعتبارات تتعلق بالخبل المبكر والفصام ومقابلتها بالأعصبة عموماً كان يتساءل عن مصير الليبيدو المسحوب عن المواضيع في حالات هذاء العظمة، فيؤكد أن هذا الهذاء «ظهر على حساب الليبيدو الموضوعاني، حيث انصبّ الليبيدو المسحوب من العالم الخارجي على الأنا»[1]،

وتوصل إلى القول بوجود نرجسية «أولية سوية»[2]، لأن الكائن الحي يمتلك موضوعين جنسيين أصليين «ذاته والمرأة التي تعتني به»[3]، ويخلص فرويد إلى أن اختيار الموضوع يتم حسب نمط نرجسي: 1 ـ ما هو كائن عليه؛ 2 ـ هو ذاته؛ 3 ـ ما كان عليه هو ذاته؛ 4 ـ الشخص الذي كان جزءاً من ذاته؛ أو نمط وكلي: 1 ـ المرأة التي تُغذّي وتطعم؛ 2 ـ الرجل الذي يحمي»[5]. ففي حالات العصاب «يبحث الأنا نتيجة عجزه عن تحقيق مثاله على إيجاد وضعية نرجسية عبر اختياره لنفسه، وفق النمط النرجسي، مثالاً جنسياً يتمتع بضروب الكمال التي يعزّ عليه بلوغها»[6]. وهكذا يبتعد فرويد تدريجياً عن ارضية الدوافع الغريزية ليعطي أهمية أكبر للرغبة وللهوامات المرتبطة بها ولدور التماهيات في تكوّن الشخصية وهو ما سيسمح بفهم أفضل للسلطات في نظريته الموقعية الثانية، لأن التماهيات هي بديل للتوظيفات الليبدوية السابقة على الأهل خلال مرحلة الأوديب. «فبناء مرحلة الأنا الأعلى يمكن أن يعدَّ حالة من التماهي الناجح مع السلطة الأهلية» (لأن) ظهور سلطة أكثر قوة في الأنا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنهاية عقدة أوديب لدرجة تظهر فيها الأنا الأعلى كوريثة لمجمل المشاعر المهمة خلال الطفولة»[7] أي للممنوعات الأهلية و «لقانون الجماعة»[8]. لم يلبث فرويد، ونتيجة لقهريه التكرار، من تعديل نظريته الثانية حول ليبيدو الموضوع وليبيدو الأنا، فيلاحظ أن «التعارض الأولي بين غرائز الأنا والغرائز الجنسية أصبح غير كاف (واشتبه) بوجود غرائز أخرى غير غرائز المحافظة على الأنا»[9]، فالتحليل النفسي، «حتى قبل اكتشاف النرجسية كان يشك بوجود عوامل لبيدوية في الأنا»[10].

لقد لاحظ فرويد في حالات «الحداد والسويدا» أن «قسماً من الأنا يعارض الآخر ويحمل عليه تقييماً نقدياً ويأخذه، إن صح القول، كموضوع»[11]. ويشتبه بأن «السلطة النقدية في حالة السويداء المفصولة عن الأنا انفصامياً، يمكن أن تكون مستقلة في ظروف أخرى»[12]، حيث اطلق على هذه السلطة «في الأنا (اسم) الأنا الأعلى»[13].

وهكذا تتجمع المعطيات بين 1910 و 1920 من أجل صياغة نظرية للأنا

حيث تبين لفرويد أن النظرية الأولى التي طابقت بين المكبوت واللاوعي غير كافية لإلقاء الضوء على دفاعات الأنا وعلى عمليات الكبت. فالصراع الأساسي لا يمكن أن يعبر عن نفسه من خلال النظام وعي/ لا وعي، لأن التجربة العيادية أثبتت أن الكبت بحد ذاته هو عملية لا واعية وأن «اللاوعي لا يتطابق مع العوامل المكبوتة (فإذا) كان كل ما هو مكبوت لا واعياً فإنه يوجد عوامل لاواعية دون أن تكون مكبوتة (كما أن) قسماً من الأنا يمكن أن يكون لاواعياً وهو بالتأكيد كذلك»(14).

انطلاقاً من العام 1923 عرض فرويد لمفهومه الثاني للجهاز النفسي بشكل مفصَّل في كتابه حيث يميز بين الأنظمة أو السلطات الثلاث للشخصية: الهو الأنا والأنا الأعلى.

يقترح فرويد بعد أن يوضح العلاقات الموجودة بين الإدراك الحسي الخارجي والداخلي وبين جهاز «الادراك الحسي ـ الشعور» اطلاق اسم الأنا على ذلك الكيان الذي ينشأ عن جهاز الادراك الحسي والذي يصبح ما قبل الشعور، والهو(*) على «الآخر من هذا العقل الذي يمتد إليه هذا الكيان والذي يتصرف كأنه لا شعوري»(15)، ويصف الهو بأنه «القسم المظلم من شخصيتنا الذي لا يمكن الولوج إليه... (فهو) الفوضى والمرجل الذي يغلي بالمشاعر والاهواء الجامحة... فهو ممتلىء بالطاقة ويرمي فقط إلى إشباع الحاجات الغريزية تبعاً لمبدأ اللذة، والسيرورات التي تجري في الهو لا تخضع للقوانين المنطقية للتفكير حيث ينعدم مبدأ التناقضات فيه»(16).

ونتيجة لهذا الغموض فإن فرويد يلجأ لمقابلة الهو بالأنا لشرحه وفهمه: «فالمشاعر المتعارضة تتعايش في الهو دون أن تتناقض ودون أن تلغي الواحدة الأخرى (فالهو) لا يعرف النفي ولا شيء في الهو يطابق مفهوم الوقت، فلا مؤشر على مرور الوقت ولا تغيير للسيرورات النفسية خلال الزمن»(17). فالرغبات والانطباعات المدفونة في الهو نتيجة الكبت هي ثابتة ولا تعترف بالوقت. لذا فإن فرويد يشدد على ثبات المكبوت وحيويته واستقلاليته عن الزمن. وبديهي والحال

هذه أن يجهل الهو «القيم والخير والشر والأخلاق وهو مرتبط بالكامل بمبدأ اللذة»[18]. فالهو إذاً هو تلك المنطقة النفسية أو السلطة التي تحتوي على «كل ما هو موروث وما هو موجود منذ الولادة وما هو ثابت في تركيب البدن... فهو يحوي، قبل كل شيء، الغرائز التي تنبعث من البدن والتي تجد أوّل تعبير نفسي لها في صور غير معروفة لدينا»[19]، أي أنه يحتوي من «الناحية الدينامية على الدوافع الفطرية (العدوانية والجنسية) والرغبات المكبوتة»[20].

إن الهو كسلطة، ونظراً لارتباطه مما هو موروث وانغماسه بما هو بدني، أصبح أكثر قابلية مما سبقه للتأويل ذي المنحى الذي يسبغ عليه «طابعاً بيولوجياً أو طابعاً طبيعياً»[21].

لكن اختزال الهو وحصره بالدوافع البيولوجية «هو خطأ... لأن الدوافع إذا ما أرادت أن توظف نفسها على موضوعات واقعية أو رمزية فإنها تهدف في الأعماق اللاواعية، الموضوعات والأهداف الغريبة عن الواقع أي «الهوامية» بالمعنى الفعلي للكلمة»[22].

إذن الهو هو الشكل الأصيل للجهاز النفسي كما يمكن «أن يوجد في مرحلة ما قبل الولادة وبعدها والمادة الأولى للاختلافات اللاحقة»[23].

أما الأنا فإنه ينشأ من احتكاك الهو بالعالم الخارجي لتلقي التأثيرات الخارجية والدفاع ضدها. إنه «ممثل العالم الخارجي للهو ولصالح هذا الأخير»[24]. إنه يقوم بنقل تأثيرات العالم الخارجي وما فيه من نزاعات ويحاول أن يضع مبدأ الواقع مكان مبدأ اللذة. لذا فإن الأنا تمثل «الحكمة والعقل»[25]، وبما أن الأنا هو جزء من الهو فإنه «يستعير من هذا الأخير كمية من طاقته (ويعيد توظيفها) بالتماهي مع الموضوعات المحفوظة أو المهجورة»[26]. وهكذا فإن الأنا «يقوم بتنفيذ رغبات الهو كما لو كانت رغباته الخاصة»[27] عبر أنشطة واعية (إدراكات داخلية وخارجية) سيرورات ذهنية ولا واعية (سيرورات دفاعية كالسمة القهرية والتكرارية التي تجهل الواقع في الحالات الهجاسيّة).

وهكذا فإن الأنا يمثّل مصالح كامل الشخص كونه موضوع احساسات ومواقف ومشاعر متنوعة ومتعددة (الأنا كموضوع حب في النرجسية، أو كره الأنا وتبخيسه عند السوداوي وتضخمه ليلامس مثال الأنا عند الوسواسي (الاهتياجي)...) وهو بالتالي يتحمل مسؤولية الدفاع عن الشخص ذاته وتكيفه مع المحيط وحل الصراعات مع الواقع أو بين الرغبات المتناقضة.

من الطبيعي أن يطرح السؤال عن كيفية التوفيق بين المتطلبات الغريزية والواقع وعن السلطة التي يرجع إليها الأنا للوصول إلى هذا التوفيق.

يعتقد فرويد أن «تمايزاً يحصل داخل الأنا في مرحلة معينة»[27] فتنشأ الأنا الأعلى عبر إستدخال كل القوى القمعية التي يلاقيها الفرد خلال نموه. فالأنا الأعلى يلعب دور المثال للأنا (الذي يهدف) بدوره للتشبه بهذا المثال»[28]. ولكي يصل إلى هذا المثال فإن الأنا يفتش باستمرار عن الوصول إلى الكمال، لذلك فإنه «يخضع لمتطلبات الأنا الأعلى»[29].

يتزامن تكوّن الأنا مع زوال عقدة أوديب من خلال تخلي الطفل عن رغباته الأوديبية المحرّمة على الأهل وتحويلها إلى تماهيات معهم. لذا فإن الأنا الأعلى يلعب «دور المراقب الذاتي والضمير الأخلاقي ويمثل كل الواجبات الأخلاقية والتطلعات نحو الكمال»[30]. فهو يؤدّي دوراً مزدوجاً: المنع من ناحية والمثال من ناحية أخرى. ويشير فرويد إلى أن الأنا الأعلى للطفل وعلى عكس كل التوقعات «لا يتشكل على غرار صورة الأهل بل على صورة الأنا الأعلى لهم (فهو) ممتلىء بالمحتوى ذاته ويتحول إلى ممثل للتقاليد وللأحكام القيمية التي تستمر عبر الأجيال»[13]. لذا فإن فرويد وفي ردّ مباشر على التيار المادي الذي يعتبر أن ايديولوجيات البشر ما هي إلا نتيجة للظروف الاقتصادية المعيشة، يعتبر أن «الماضي وتقاليد العرق والشعب يستمر في إيديولوجيات الأنا الأعلى، وهي لا تتأثر بالحاضر وبالتغييرات إلا ببطء شديد. وبما أن هذه التقاليد تعمل داخل الأنا الأعلى، فإنها تستمر بتأدية دور هام في الحياة الإنسانية بمعزل عن الظروف

الاقتصادية»[32].

وعلى الرغم من التناقض بين الأنا الأعلى والهو فإن ما يجمعهما هو «سلطة الماضي، حيث يمثل الهو الوراثة ويمثل الأنا الأعلى التقاليد (بينما يبقى) الأنا مقيد على الأخص بالخبرة المعيشة من قبل الفرد أي بالأحداث العرضية والعادية»[33].

يتضح إذاً أن وظيفة الأنا الأعلى كما يصوغها فرويد نهائياً تتجاوز الآني والمباشر والمعيشي الثقافي والاجتماعي لتصل إلى التخاطب اللاواعي ولما هو مكبوت لدى الأهل كما لو أن «بنيته هي بنية سابقة للعقلانية... حيث تجري الأمور كما لو أن هناك ثبات بالعلاقة المتقادمة ـ الواقعية أو الخيالية أو الرمزية ـ بين أب صارم والطفل، وهو الأمر الذي يدعونا للاعتقاد بأن وجود الأنا الأعلى يمكن أن يكون قد حصل قبل ولادة الفرد ذاته»[34]، وهذا ما يفسر ما ألمح إليه فرويد العام 1912 بافتراضه وجود «روح جماعية واستمرارية للحياة النفسية للبشر»[35]، حيث يعتقد أن «السيرورات النفسية إذا لم تنتقل من جيل إلى جيل ولم تستمر فيه فإن كل فرد يجد نفسه مضطراً أن يعاود من جديد تدرجه وتمرنه على الحياة، مما كان سينفي كل تطور وكل تقدم»[36].

ويؤكد فرويد على أن استمرارية انتقال السيرورات النفسية تتأمن جزئياً من «طريق وراثة الميول والاستعدادات النفسية، وإن تكن هذه الميول والاستعدادات بحاجة، كيما تغدو فعّالة، إلى حفز من قبل بعض خبرات الحياة الفردية»[37].

لم يتوقف فرويد على الأنا الأعلى الفردي بل تجاوزه إلى «الأنا الأعلى الجماعي»[38] الذي يسهر على مسيرة التطور الثقافي. فالأنا الأعلى الجماعي له مصدر مشابه للأنا الأعلى للفرد: «إنه مكوَّن من الانطباعات التي خلَّفها الأشخاص الكبار والقادة والشخصيات ذوات القوة الروحية المسيطرة الذين جسّدوا التطلعات الإنسانية الأقوى والأنقى والأكثر شمولية (وهو) مطابق للأنا الأعلى الفردي، ويعبِّر عن متطلبات مثالية قاسية ويقاصص من لا يأخذ بها «بقلق الضمير»[39] مصدر الشعور بالذنب لاحقاً.

وهكذا تصبح الشخصية نتاجاً لتفاعل البيولوجي والميول والاستعدادات النفسية والعوامل الثقافية وتتحول إلى مسرح عائم للصراعات الدائمة، حيث يجد «أنا» الفرد نفسه محاصراً باستمرار من العالم الخارجي والأنا الأعلى والهو. فهو مضطر لأخذ مطالب العالم الخارجي بالحسبان، «لكنه يبقى أميناً للهو. فهو يجد نفسه مكرهاً على عقلنة الأوامر اللاواعية التي يصدرها الهو وتخفيف الصراع بينه وبين الواقع (في وقت) يفرض عليه الأنا الأعلى قواعد محدَّدة لسلوكه. أما في حال مخالفته للأنا الأعلى فإنه يعاقب بمشاعر من الذنب حادة وأليمة»[40]. هذه المشاعر التي ستكون بداية للوعي والإدراك، وأساساً للحضارة[41] التي ستعمل على تعميقها وترسيخها[41].

إن المشكلة التي يعاني منها «الأنا» باستمرار تدور حول طبيعة الدوافع الغريزية ومصائرها. فالتخلي عن الدوافع الغريزية لا يقدم أية مساعدة تذكر للفرد، لأن الرغبة تبقى فاعلة وناشطة وتعجز عن «التستر عن الأنا الأعلى»[42]. وبما «أن الرغبة غير صادقة تماماً وغير مكتفية أبداً»[43] أو «مكتفية دائماً بشكل مختلف عما ترغب»[44]، وبما «أن الشر لا يتأتى غالباً مما هو مضرّ وخطر للأنا، بل على العكس مما هو مرغوب فيه ومصدر للَّذة»[45]، فإن «واقعية فرويد (تجلّت) في اقتراحه، كحلّ وحيد ممكن، بالانتفاع الأفضل من مشاعر الذنب بالتعاون مع العقل والحقيقة واستبعاد الأوهام، من أجل التقدم الحضاري. (لأن) الأوهام عاجزة عن مساعدة البشر وهي جزء من العوارض السلبية للحضارة نفسها»[46] حتى وإن كانت تشكّل شرطاً للوجود الإنساني[47] ذاته.

هوامش الفصل التاسع

1 - Freud. Le narcissisme, in la vie sexuelle. P 82.
2 - Ibid. P. 82.
3 - Ibid. P. 94.
4 - Ibid. P. 95.
5 - Ibid. P. 105.
6 - Freud. Au-delà du principe de plaisir in Essais de psychanalyse p.p. payot 1951. P 66.
7 - Feud. Nouvelles conférences sur la psychanalyse p. cité. P. 87.
8 - Mijolla(A) (Collectif) psychanalyse P.U.F. 1996. P. 340.
9 - Freud. Au-delà du principe de plaisir. op. cité. P 66.
10 - Ibid. P 67.
11 - Freud. Deuil et mélancolie, in méthapsychologie. op. cité P. 155.
12 - Ibid. P. 155.
13 - Freud. La personnalité psychique, in conférence sur la psychanalyse.op.cité. P 82.
14 - Feud. Le moi et le Ça, in essais de psychanalyse, op. cité P. 185.

(*) مصطلح أخذه فرويد عن غرودك (ج) الذي اعتقد «أن الإنسان مسكون بقوة مجهولة (حيث) يوجد بداخله «هو»، يشرف على كل ما يفعله وما يحصل له... إن القسم الأكبر منه (أي من الهو) لا يمكن الوصول إليه في المبدأ». Groddeck(G) le livre du Ça. Gallimard 1963 PP 20-21.

15 - Ibid. P 192.
16 - Freud. La personnalité psychique. op. cité. P 99.
17 - Ibid. P 100.
18 - Ibid. P 100.
19 - Freud. Abrégé de psychanalyse. op. cité P 4.
20 - Lagache. La psychanalyse. op. cité. P 36.
21 - Laplanche et pontalis, vocabulaire de la psychanalyse. op. cité. P 58.
22 - Lagache, la psychanalyse, op. cité. P. 36.
23 - Ibid. P 35.
24 - Freud. La personnalité psychique op. cité. P 102.
25 - Freud. Le moi et la ça. op. cité. P 193.

26 - Freud. La personnalité psychique. op. cité. P 103.
27 - Freud. Le moi et le ça. op. cité. P 196.
28 - Freud. La personnalité psychique. op. cité. P 88.
29 - Ibid. P 88.
30 - Ibid. P 90.
31 - Ibid. P 91.
32 - Ibid. P 91.
33 - Freud. Abrégé de psychanalyse. op. cité. P 6.
34 - Lagache. La psychanalyse op. cité. P 37.
35 - Freud. Totem et Tabou. op. cité. P 181.
36 - Ibid. P 181.
37 - Ibid. P 181.
38 - Freud. Malaise dans la civilisation. op. cité. P 102.
39 - Ibid. PP 102-103.
40 - Freud. Nouvelles conférences sur la psychanalyse, op. cité. PP 104-105.
41 - Freud. Malaise dans la civilisation. op. cité. CH VII, P 80 et st.
42 - Ibid. P 85.
43 - Carion, Freud et le désir. op. cité P 80.
44 - Ibid. P 85.
45 - Freud. Malaise dans la civilisation. op. cité P 85.
46 - Mannoni. Freud. op. cité. P 171.
47 - Winnicott, jeu et réalité. Gallimard 1975 PP 21-22.

الفصل العاشر

التماهي
مع النبي وتخليده

في آخر مؤلفاته العام 1939، التي لم يبغ منها «كسب الثقة ولا بلوغ الاقناع»[1]، يعود فرويد مجدداً إلى مسألتي الأنا الأعلى والحضارة اللتين استحوذتا على تفكيره لسنين طويلة ليؤكد توارث بعض الخصائص عبر الهو فيقول «إن بعض المكاسب الحضارية تترك رواسبها في الهو، وإن ما يحياه الطفل لأول مرة يزداد قوّة لأنه ترويدٌ لخبرة سلالية أولى، وكأننا نعاين في نشأة الأنا الأعلى نموذجاً من تحول الحاضر إلى الماضي»[2]. بهذه الكلمات يظهر لنا فرويد وكأنه ينهي امراً كان قد بدأه منذ مدة طويلة.

من الماضي إلى الحاضر ومن الحاضر إلى الماضي، يجدِّد فرويد عزمه على إعادة قراءة التاريخ البشري انطلاقاً من مقولات التحليل النفسي المتعلقة بعقدة أوديب والمكونات العصابية للأديان وتطبيقاتهما على الوقائع التاريخية.

إن اهتمام فرويد بأمور الدين والحضارة يعود إلى البدايات الأولى للتحليل النفسي حيث يؤكد في العام 1901 «أن المفهوم الأسطوري للعالم الذي يحرك الأديان الأكثر عصرية ليس سوى أمر نفسي مسقطٍ على العالم الخارجي»[3].

ويعود إلى نظريته هذه في مقالته «الأفعال الهجاسية والممارسات الدينية» العام 1907 ليؤكد «أن العصاب الهجاسي يمكن اعتباره النظيرَ المَرَضي للدين أو كتدين فردي بينما يمكن وصف الدين بأنه عصاب هجاسي عام وشامل»[4]. لكن الاسهام الاكبر اتى مع كتاب «الطوطم والحرام» العام 1912، الذي حاول جدِّياً عبره دراسة جذور الأديان البدائية فجاء ليس دراسة للدين فحسب بل للقانون والأخلاق وللحضارة، بل حتى للبدايات الأولى للحياة الجماعية في مواجهتها لردود فعل الفرد تجاه الصراع المتعلق بعقدة أوديب الأصلية. هذه الفكرة ستشكل «الخلاصة الجوهرية لتفكيره اللاحق وكتاباته المتأخرة دون أن يضيف عليها شيئاً هاماً»[5] بعد ذلك.

أما في كتابه «مستقبل وهم» الصادر في العام 1927 فإن فرويد لا يعالج فيه سيكولوجية الوقائع الدينية بل القيمة الموضوعية للإيمان الديني وعلاقته بالحقيقة، إذ يقابل بين الوهم الديني، الذي لا يعتبره خطأً بالضرورة وبين العلم الذي ينفي عنه صفة الوهم ويعتبره البديل المناسب فيقول: «إن العلم ليس وهماً. لكن سيكون وهماً الاعتقاد بأننا نستطيع أن نجد عند غيره ما لا يستطيع أن يعطينا إياه»[6].

يرجع فرويد إلى الموضوع إياه في «قلق في الحضارة» في العام 1930 محاولاً استكشاف الحاضر عبر تجاوز الماضي، فيتساءل عن مصير الثقافة المتطورة التي يفخر بها انساننا المعاصر والتي تفرض عليه تضحيات كبيرة في بحثه عن السعادة، ليجيب بأنها تتجه أكثر فأكثر نحو قمع الرغبات وهو الأمر الذي يشكل سبباً أساسياً لمتاعب الحضارة ذاتها. «إن مسألة مصير الكائن البشري تطرح نفسها: إلى أي حد يمكن لتطور الحضارة أن يسيطر على الاضطرابات التي تحملها الغرائز البشرية العدوانية والتدميرية الذاتية؟ من وجهة النظر هذه فإن عصرنا الحالي يستحق انتباهاً خاصاً. إن البشر اليوم دفعوا بقوى السيطرة على الطبيعة بعيداً لدرجة أنهم يستطيعون بفضلها أن يستأصلوا بعضهم البعض إلى

آخر فرد منهم (وهو الأمر الذي يسبب) اضطرابهم وتعاستهم وقلقهم. لكنه منتظر الآن أن يبذل الايروس الخالد جهداً لتأكيد نفسه في صراعه مع خصمه الموازي له»[7].

لم يتوقف فرويد عند هذا الحد في بحثه المتواصل عن أصل الأديان، بل ذهب إلى أبعد ما يمكن الذهاب إليه. فجاء كتابه «موسى الإنسان والدين التوحيدي»، «كآخر جهد ابداعي»[8] له، تكريساً لتأمل دام عشرات السنين، وشكّل إضافة إلى كتبه الطوطم والحرام ومستقبل وهم وقلق في الحضارة» الأرضية التي «خاطر بها (فرويد) بشهرته العلمية»[9] أكثر من أي وقت مضى.

اعتبر كتاب «موسى الإنسان...» بمثابة «رواية اسرية شخصية»[10] أو «الرواية الحقيقية لحياة فرويد»[11]، وكان بمثابة «علاج»[12] ساعده على تحمل الآلام المبرحة لسرطان الفك الذي اكتشف العام 1923 واستدعى أكثر من عملية جراحية بائسة.

إن فرويد الطامح إلى إيجاد «حقيقة تاريخية... موضوعية»[13] يعتقد أنه «وجد الأساس الواقعي للدين»[14]، لكن كتابه يتجاوز الرواية التاريخية لأنه يشير إلى «حقائق بعيدة كعقدة أوديب وفي الوقت عينه إلى التماهي مع الأب الذي دفع بفرويد لأن يرى صورة موته في موت موسى»[15] مع اقتراب نهايته المحتومة.

في العام 1938، وبعد اجتياح المانيا للنمسا واحتلالها، وتصاعد المدّ القومي وانتشار العداء تجاه الأقليات الدينية والعرقية، ومنها الاقلية اليهودية التي تعارف على تسميتها «بالعداء للسامية» التي شكّلت أوروبا مسرحها خلال عدة قرون، وجد فرويد نفسه مكرهاً على ترك النمسا، بعد تدخل من رئيس الولايات المتحدة الأميركية روزفيلت وزعيم ايطاليا موسوليني[*][16]، والالتجاء إلى بريطانيا كمحطة أخيرة، فسقطت بذلك بعض الحجج التي حالت دون نشر كتابه الذي كان قد انتهى منه في العام 1934، رغم أن ما جاء فيه لا يزيد عما قاله في الطوطم والحرام»[17]، وانه لا يختلف عن كتابه «مستقبل وهم» إلَّا بقوله «إن الدين لا

يرتكز كاملاً على الوهم بل يتضمن نواة تاريخية من الحقيقة التي يرجع لها الفضل في فعاليته الكبيرة»[18].

إن تخوف فرويد من «أجواء الكاثوليكية التقليدية المتزمتة»[19] ومن «الطرق القمعية الشرسة المألوفة تماماً من الكنيسة»[20] وانعكاسه على حركة التحليل النفسي وعلى المحللين النفسيين العاملين في هذا الحقل، كانا السبب الأساسي لهذا التأخير الذي لم يبق له أي مبرر بعد رحلة العذاب الطويلة والأخيرة.

ماذا تبقى لرجل فقد وطنه وأصدقاءه (فرنزي، ابراهام، سالومي...) وحياته التي كرسها للعلم وأصبح على قاب قوسين من الموت المحتم، سوى قول الحقيقة أيضاً وللمرة الأخيرة!

«لدى العادة أن لا أخفي أفكاري وأن لا أحسب حساباً لمختلف الاعتبارات الخارجية (السياسية مثلاً) لدرجة أني لا أستطيع أن أتخطى الصراع الذي أعيشه! إن الطبيعة العظيمة لادراك الحقيقة التاريخية التي يتضمنها الدين ما زال يسحرني لكن قدرتي على عرضها للآخرين مشلولة»[21]. إنها الحال التي كان عليها قبل نشر الطوطم والحرام ومستقبل وهم، لكنها الآن تأخذ بعداً آخر يمسه في شخصه وفي انتمائه، لذا فإن فرويد يعترف بصعوبة مهمته وجسامة الاخطار الناجمة عنها لأن أي عمل «ينتزع من شعب الرجل الأكثر اجلالاً وتبجيلاً، ليس بالأمر الذي تقوم به بخفة وطيبة خاطر، خاصة عندما ننتمي، أنفسنا، إلى هذا الشعب»[22]، ومع ذلك نشر فرويد، ما كان حلم حياته، رافضاً الاقتداء بأي مثال من «أجل استبعاد الحقيقة لصالح مصلحة قومية افتراضية»[23]، حتى لو أدى ذلك إلى اعتبار الأمر «فضيحة للمؤمنين»[24] من بني قومه كما للمؤمنين من جميع الأديان.

كان يدرك فرويد الوقع الذي سيتركه الكتاب، وردود الفعل السلبية تجاهه، خاصة وأنه رفض رفضاً جازماً كل المحاولات التي قامت بها الأوساط اليهودية لثنيه عن محاولته[25]، وكان يحضّر نفسه «لهجوم اليهود ضد كتابه»[26]، لكنه كان يجد في الوقت عينه المبرر القومي الذي يسمح له بالقيام بهذه «المبادرة

المشينة ذات العنف الفاضح»[27] فيقول في إحدى رسائله في العام 1938: «نحن اليهود عرفنا دائماً كيف نحترم القيم الروحية. لقد حافظنا على وحدتنا من خلال الافكار وبفضلها بقينا أحياء حتى الآن»[28]. إن كتاب «موسى الإنسان والدين التوحيدي» هو في واقع الأمر الكتاب الوحيد الذي عالج فيه فرويد «موضوعاً يهودياً حقاً»[29]، «وواجه يهوديته»[30] عبره، لذا فإن «تصميمه جاء على شكل تحدٍّ، وكتب بنبرة تحدٍّ ونشر كتحدٍ أيضاً»[31]، حيث سيجد المسيحيون كما اليهود، هذا الكتاب «مشيناً ومثيراً للغضب»[32].

يدور الفصل الأول والثاني اللذان نشرا تباعاً العام 1937 حول أصل موسى وحياته، فيجزم فرويد انطلاقاً من بعض المعطيات التاريخية أن «موسى ليس يهودياً بل مصرياً»[33]، وهو إضافة إلى ذلك كان من اتباع دين آتون التوحيدي الذي فرضه اخناتون على شعبه. لكن الكهنة ارتدّوا على إلههم الجديد بعد موت اخناتون، فلم يكن لموسى إلاّ خيار الرحيل عن مصر والتبشير بالإله الوحيد، فترأس جمعاً من «المهاجرين الأجانب المتخلفين على الصعيد الحضاري»[34] بعد أن «اختارهم ليكونوا شعبه»[35]، ولم يكن له، وهو المنحدر من مدرسة اخناتون إلا وسائله نفسها: يشرع ويأمر و «يفرض إيمانه على الشعب». (لكن شعب موسى) لم يكن بإمكانه أن يتحمل هذا الدين «ذي الروحانية العالية ولم يجد فيه ما يشبع حاجاته»[36] فانتفضوا ضد نبيهم «وقتلوه وتخلصوا من دين آتون كما فعل المصريون من قبل. هكذا عَرَف موسى مصير اخناتون نفسه وهو المصير الذي ينتظر كل المستبدين المتنورين»[37].

من الطبيعي أن يعقب هذه الجريمة التي ارتكبها اليهود بحق نبيهم شعور بالذنب استمر طويلاً، إلى أن اتى «بول اليهودي الروماني الذي أخذ بهذا الشعور وأوصله بشكل صحيح إلى منبعه التاريخي البدائي وسماه «الخطيئة الأصلية»؛ إنها جريمة ضد الله لا يمكن التخلص منها إلاّ بالموت»[38]. لا يتساءل فرويد إن كانت الجريمة قد حصلت فعلاً. فإذا كانت جريمة القتل خيالية فإن «المسيح هو إذن وريث الرغبة غير المشبعة. أما إذا كان العكس صحيحاً (فإن المسيح) هو خليفته

وتجسده الجديد (وبذلك) تصبح اليهودية دين الأب والمسيحية دين الابن»[39].

هكذا يصل فرويد إلى خلاصته الأولى، بعد اتهامه اليهود بقتل نبيهم ورفضهم الإعتراف بجريمتهم، وهي «أن الواقعة المركزية للرواية المسيحية ليست سوى خديعة كبرى، وأن الرواية المسيحية لخلاص البشر على يد المسيح، كما حياته وموته، هي محض خيال شيدّت لأغراض الحماية الذاتية»[40].

يكمل فرويد تحليله بهدوء قلّ نظيره فيعتبر «أن انتصار المسيحية هو انتصار جديد لرهبان آمون على آله اخناتون... فالمسيحية من جوانب عدّة، تشكل نكوصاً بالنسبة للدين القديم، اليهودية، (لأنها) لم تستطع الإرتقاء إلى مستوى الروحانية التي كان قد ارتقى إليها الدين اليهودي. فهي لم تبق توحيدية خالصة (بل) تبنّت عدداً من الطقوس الرمزية المعمول بها لدى عدد من شعوب المنطقة ووجدت مكاناً للعديد من الآلهة الأسطورية الخاصة بتعدد الآلهة»[41]، على عكس اليهودية التي تميزت «برفض السحر والتصوف وشجعت على التسامي وعلى تملك الحقيقة»[42].

لكن الاختلاف الكبير بين الدينين يأتي من رفض اليهود الاعتراف بقتل الأب. إنه الأمر الذي يأخذه الآخرون عليهم: «أنتم لا تريدون الاعتراف بقتل الله (الصورة البدائية لله، الإلّه البدائي وتجسيداته اللاحقة). نحن فعلنا الأمر عينه، لكننا اعترفنا به ومذ ذاك غُفر لنا»[43]، ويعتقد فرويد أنه وجد أخيراً الجذور التاريخية لكره اليهود والعداء لهم، وهو الهاجس الذي ظل يلاحقه طوال حياته. كما تبين بذلك مراسلاته العديدة التي يعرب فيها عن مخاوفه من أن يتحول التحليل النفسي إلى «علم يهودي (أو) مسألة تخص الأمة اليهودية»[44].

لذا فهو يتساءل بعد سنوات طويلة من التأمل «كيف أمكن لليهودي أن يصبح ما هو عليه ولماذا جلب على نفسه هذا الكره الأبدي»[45].

يجد فرويد الجواب في خصائص اليهود نفسها التي تتصف «بالحيوية والقدرة على المقاومة لا مثيل لها وبالنفور الوُدّي من كل الشعوب الأخرى (فهم)

يكوّنون رأياً مميزاً عن أنفسهم ويعدّون أنفسهم أكثر نبلاً وأعلى مركزاً من الآخرين حيث ينعزلون عنهم من خلال بعض عاداتهم... ويتحركون عبر ثقة خاصة بالحياة... إنهم يحسبون أنفسهم حقاً أنهم الشعب المختار من الله، قريبين منه بشكل خاص مما يجعلهم فخورين وواثقين من أنفسهم... وعندما نكون (الشعب) المفضّل والمعلن للأب المرهوب الجانب فلا غرابة من حسد الأخوة والأخوات»[46] الذين زادت من غيرتهم وحسدهم، اختيار الله مرة أخرى، مخلّصاً آخر، اصطفاه من «شعب اليهود»[47] نفسه، فأتى «خلاص المسيح ليعمق لدى هذه الشعوب مشاعر العداء للسامية»[48]، بدل أن يخفف منها، كما لو أن فرويد وجد في الغيرة وحدها تفسيراً شمولياً للكره الذي تبديه المجتمعات تجاه الأقليات التي تعيش بينها.

لا يتوقف فرويد عند هذا التفسير بل يذهب إلى أبعد من هذه «الاهانة للمسيحيين»[48] على حدّ تعبير أحد مؤرخي الحركة الفكرية والتحليلية النفسية الأوروبية، فيعتبر أن الشعوب التي دخلت المسيحية لم تدخلها «إلا مؤخراً، وغالباً ما تم الأمر بوسائل اكراهية دموية، وخلف ستار من المسيحية فإن المسيحيين بقوا على ما كان عليه أجدادهم، مولعين بتعدد الآلهة البربرية»[49]، أي أن المحبة التي تبشر بها المسيحية والتراث الروحي المرتبط بها ليست أكثر من تضليل ووهم وهو تحليل «في غاية الوقاحة رغم برودته العلمية»[50] وإن كان «حدس فرويد هو في أغلب الأحيان، أقرب إلى الصواب منه إلى الخطأ»[51] على حد تعبير جونز نفسه.

يعترف فرويد بضعف بعض حججه[52]، خاصة في الفصل الثالث، «القسم الأكثر افتراضية والأقل اقناعاً حول نظريته عن موسى»[53]، حيث يبدو كتابه «غير مبرر»[54] ويشكل نوعاً من «الغرابة أكثر شططاً من الطوطم والحرام، (ويستند) على وثائق غير أكيدة ومفترضة، بالية في بعض أجزائها وغير واضحة في التفاصيل»[55].

لكن ذلك لا ينفي أهمية الموضوعات التي تطرق إليها حول أهمية الشعور

بالذنب الموروث وتوارثه عبر التقاليد وانتقال الأحداث التاريخية عبر اللاوعي، من جيل إلى جيل، وإن كانت هذه المقولات «لا تحظى قطعاً بالاجماع»[56]، كما هي حال نظرية لامارك (Lamarck) التي يبدو تأثيره واضحاً عليه.

إذاً لماذا هذا الكتاب؟ ولماذا هذا الانتقال من التحليلي النفسي إلى التاريخي والديني الذي يمسّ مباشرة البديهيات الايمانية لليهود والمسيحيين على السواء؟ أهو تصفية حساب أخيرة مع الأب عبر التماهي مع النبي أم إعادة بناء التاريخ من خلال الرغبة والهوامات على حساب الوقائع التاريخية؟

يحلو للبعض لوم الشيخوخة والمرض في محاولة دفاعية عن العجوز الجليل الهاجر بلده واللاجىء إلى بريطانيا الكاثوليكية، ويحلو للبعض الآخر وضع اللوم على «خفّة فرويد»[57] لمعالجة موضوع مماثل، ويذهب آخرون إلى حد اتهامه «بتغليب الهيبة الشخصية على الحقيقة»[58] كما فعل يونغ منذ العام 1909، لكن دقة ملاحظة فرويد والوضوح الفكري الذي يتمتع به الكتاب الذي جاء بعد ربع قرن من التأمل والتفكير، يدعو إلى الظن أن هذا الكتاب هو أشبه بمرافعة للدفاع عن الذات الفردية كما الجماعية في مواجهتها مع المصير وأقرب إلى الوصيَّة لمن لديه القدرة على الإصغاء والاستماع، في وقت تواجه به أوروبا مستقبلاً لم يحسم بعد.

مما لا شك فيه أن فرويد «الطامح للحفاظ على موقع في تاريخ الفكر العالمي»[59]، أراد رغم التحذيرات العديدة من المنظمات والشخصيات اليهودية التي وصلت إلى حدّ نعته «بأكثر تعصباً من المتعصبين المسيحيين»[60]، أن يخرج من بوتقة الأفكار التقليدية السائدة في أوروبا عن اليهود، فهو يعبِّر عن سخطه واستيائه ازاء ما كان يبدو له من «خسّة أو نذالة»[61] اليهود، حين يقرّ بنفسه بأنّ «انعدام الكرامة هي سمة مميزة لليهود»[62]، لذا فهو لا يتوانى عن حرمانهم من الشخص الأكثر تقديساً لديهم واتهامهم بقتله وكأنه يثأر لنفسه منهم لرفضهم الانصياع له وتجرُّئهم على التمرد عليه. لكنه وفي الوقت عينه يتماهى مع اليهود

وينصِّب نفسه كنبي جديد عليهم لحضّهم على الاعتراف بجريمتهم أو اقلّه الاعتراف نيابة عنهم لتحريرهم من شعور الذنب الذي يعيشون فيه. وبذلك يحقق فرويد تماهياً مزدوجاً، يسير في حركة دائرية مركزها هو نفسه، فهو يثور على يهوديته ليعود إليها ثم لا يلبث أن يخرج منها ثانية ليبيِّن أنه «سيِّد نفسه»[63]، ومن كان كذلك فهو ملزم على قول الحقيقة. ليست الحقيقة عن الآخر فحسب بل عن الذات أيضاً. انها جرأة نقد الذات والدفاع عنها في الوقت نفسه، وهي جرأة لا يستطيع أحد الوصول إليها إلّا لمن كرَّس نفسه «لقضية كبيرة» و «اشعل الحرب على كل اشكال الكسل الفكري التي تشكِّل «القيم» حجته المفضلة»[64] وكأن فرويد يرى بذلك نفسه «مرسلاً لتدمير سلم العالم»[65] واستكانته لنفسه وتعليمه على «تحمل الحقيقة»[66] أو ما يفترضها كذلك.

لقد عاصر فرويد كل التحولات الايديولوجية والسياسية والاقتصادية، الضخمة التي عرفها الثلث الأول من هذا القرن، محتفظاً بهدوئه المعتاد وبوضوحه الفكري وبالتزامه الدائم في فرض الحقيقة، رغم ما كانت تثيره كتاباته من سخط ونقمه ورفض الأوساط العلمية والدينية على السواء. فهو قد ألغى وهم البراءة الطفلية وقال بأهمية الحلم ووظيفته النفسية وكشف عن الرغبات الأوديبية المحرمة، وردم الهوة بين السوّي والمَرضي وتخطي كل الممنوعات وهزَّ كل المحرمات، محرّراً نفسه والآخرين عبر خطابه الذي لم يُردْ له أن يكون خاضعاً لأية سلطة كانت، وكأنه يقول في «مكان» آخر، لمن يرغب بسماعه وله القدرة على فكّ رموزه، إني تخطيت كل المخاوف والمعتقدات والأحكام المسبقة القديمة وزرعت الشك وجدّدت التفكير وأثرت كل السلطات الرسمية القيّمة على الفكر، لأترك للبشر حيزاً من الواقعية يستطيعون عبره إسقاط رغباتهم وإعادة بناء أوهامهم والعيش معها ثانية، لأن المهم ليس أن نعرف «ماذا نربح من طرح السؤال»[67] بل المهم أن نطرح السؤال وأن نتجرأ على مناقشته. وفرويد لم يفعل أكثر من طرح السؤال على بعض التاريخ علَّ غيره يجد بعض الإجابة ليعيد بناءه من جديد.

هوامش الفصل العاشر

1 - Freud. Abrégé de psychanalyse. op. cité. Avant-propos.
2 - Ibid. P 84.
3 - Freud. Psychapathologie de la vie quotidienne, p.b.p, 1979, op. cité. P 276.
4 - Freud. Actions compulsionnelles et exercices réligieux, in Névrose, psychose et perversion. P.U.F. P 141.
5 - Jones. Vie et œuvre de s. Freud. op. cité. TIII, PP 401-402.
6 - Freud. L'Avenir d'une illusion P.U.F. 1995, P 57.
7 - Freud. Malaise dans la civilisation op. cité. PP 107-108.
8 - Jones. op. cité. TIII, P 410.
9 - Robert. La revolution psychanalytique. op. cité. TII, P 256.
10 - Krüll, Freud Fifs de Jacob. op. cité. P 264.
11 - Robert. op. cité. TII, P 256.
12 - Krüll, op. cité, P 262.
13 - Mannoni. Freud. op. cité. P 171.
14 - Ibid. P 171.
15 - Ibid. P 176.

(*) سبق لفرويد أن أهدى كتيبه «لماذا الحرب» إلى موسوليني حاملاً التوقيع التالي «من قبل رجل عجوز يحيّي في القائد، بطلاً للثقافة». انظر Jones. op. cité. TIII, P 207.

16 - Jones. op. cité. TIII PP 251-252.
17 - Freud. Correspondance 1873-1939, lettre à A. Zweig 30 sep 1934. Gallimard 1966, PP 458-459.
18 - Freud. Lettre à Eitingon 14 oct 1934 cité par Jones. op. cité TIII, P 221.
19 - Freud. Correspondance 1873-1939 op. cité. lettre à zweig 30 sep 1934. PP 458-459.
20 - Freud. L'homme Moïse et la réligion Monothéisme folio/essais 1986, P 133.
21 - Freud. Correspondance op. cité. lettre à M. Bonaparte 10 sep 1937.
22 - Freud. L'homme Moïse... op. cité. P 63.
23 - Ibid. P 63.
24 - Robert. op. cité TII 254.
25 - Jones. op. cité TIII ch VI. P 266 et st.. ch XIII P 417 st.
26 - Freud. Lettre à Eitinson 5 mois 1939 cité par chur. La vie dans la mort de Freud. op. cité P 612.

27 - Dadoun. Freud. op. cité P 321.
28 - Meitlis, cité par Jones. op. cité. T III, P 270.
29 - Simon, cité par Krüll op. cité. P 262.
30 - Krüll. op. cité. P 262.
31 - Gay(p), Freud. Une vie, Hachette, 1991, TII, P 427.
32 - Ibid. TII, P 421.
33 - Freud. L'homme Moïse ... op. cité. P 94.
34 - Ibid. PP 80-81.
35 - Ibid. P 141.
36 - Ibid. P 120.
37 - Ibid. P 142.
38 - Ibid. PP 177-178.
39 - Ibid. PP 179-180.
40 - Gay. Freud. op. cité TII, P 422.
41 - Freud. L'homme Moise ... op. cité P 180.
42 - Ibid. P 177.
43 - Ibid. P 183.
44 - Freud. Correspondance. Gallimard 1969. Lettre a Abraham 3 moi 1908, P 47.
45 - Freud. Correspondance 1873-1939, op. cité. letter à Zweig 30 sep 34, PP 458-459.
46 - Freud. L'homme Moise ... op. cité. PP 201-202.
47 - Ibid. P 202.
48 - Gay. op. cité TII, P 422.
49 - Freud. L'homme Moïse ... op. cité P 185.
50 - Gay. op. cité. T II, P 422.
51 - Jones. op. cité TIII. P 424.
52 - Freud. L'homme Mo ïse... op. cité. P 113 et st.
53 - Jones. op. cité TIII, P 423.
54 - Gillibert(J) L'image de Dieu, Revue Française de psychanalyse n° 4 juillet-Août 1983.
55 - Gay Freud. op. cité TII P 427.
56 - Ibid. P 426.
57 - Gillibert. l'image de Dieuu. op. cité.
58 - Jung (C.G) Ma vie, Gallimard 1973 P 185.
59 - Robert D'œdipe à Moise op. cité P 234.
60 - Yahuda cité par Jones. op. cité P 414.
61 - Robert D'œdipe à Moïse op. cité. P 264.
62 - Freud. Correspondance 1927-1939. Gallimard 1973. Lettre à Sweig 13 Juin 1935 PP 145-147.
63 - Robert, D'œdipe... op. cité. P 267.

64 - Ibid. P 235.

65 - Freud. Lettre à Binswanger(L) cité par Robert. op. cité. P 235.

66 - Freud. Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, in cinq leçons sur la psychanalyse. op. cité P 124.

67 - Freud. L'homme Moise ... op. cité. P 149.



ثبت المصطلحات

[A]

Acte manqué	سقطة (هفوة)
Affect	وجدان
Affectivité	وجدانية
Agressivité	عدوانية
Ambivalence	ازدواجية وجدانية (ميول مزدوجة، تناقض وجداني، ثنائية الميول...)
Amnésie	نسيان
Anaclytique	اتكالي (وكلي)
Angoisse	قلق (جزع، حصر)
Appareil pyschique	جهاز نفسي
Archaique	متقادم (اثري، أولي)
Association	تداعي
Auto - analyse	تحليل ذاتي

Auto- érotisme	شبقية ذاتية (ايروسية ذاتية)

[B]

Besoin	حاجة
Bisexualité	ثنائية جنسية (ازدواجية)
«Bon», «mauvais» objet	موضوع «طيب» «سيىء»
But pulsionnel	هدف غريزي (نزوي، غرزي)

[C]

Ça	هو
Cannibalisme	افتراسية
Censure	رقابة
Choix d'objet par étayage	اختيار الموضوع بالاستناد
Clinique	اكلينيكي (عيادي)
Clivage du moi	انشطار الأنا
Complexe	عقدة
Complexe de castration	عقدة الخصاء
Complexe d'œdipe	عقدة أوديب
Complexe paternel	عقدة أبوية
Compulsive	قهرية (الحاحية، اجبارية)
Condensation	تكثيف
Conflit psychique	صراع نفسي (مأزم)
Conscience	وعي
Contenu latent	محتوى كامن

Contenue manifeste	محتوى ظاهر
Contre- investissement	توظيف مضاد
Conversion	انقلاب (اقلاب)
Culpabilité (sentiment de)	شعور بالذنب (بالاثم)

[D]

Défense	دفاع
Déformation	تشويه (تحوير)
Déni	انكار
Déplacement	ازاحة
Désinvestissement	سحب التوظيف
Désir	رغبة
Dynamique	دينامي

[E]

Economique	اقتصادي
Egoisme	أنانية
Energie	طاقة
Envie du pénis	حسد القضيب
Erogène	شبقية (شهوية)
Eros	ايروس (غريزة الحياة)
Etat hypnoïde	حالة تنويمية
Etayage	استناد

[F]

Fantasme	هوام (خيال، تخييل)
Fixation	تثبيت (استغراق، تجمد، توطيد)
Formation de compromis	تكوين تسوية
Formation reactionnelle	تكوين عكسي
Formation substitutive	تكوين عكسي (تكوين مضاد، تكوين بديلي)
Frustration	احباط (اخفاق، تشبط)

[G]

Génital	تناسلي (تكويني، ناسلي)

[H]

Homosexualité	جنسية مثلية
Hystérie	هستيريا
Hystérie d'angoisse	هستيريا القلق
Hystérie de conversion	هسيتريا الانقلاب (الاقلاب)
Hystérie de défense	هستيريا الدفاع
Hystérie de rétention	هستيريا الإمساك
Hystérie hypnoïde	هستيريا تنويمية
Hystérie traumatique	هستيريا صدمية

[I]

Inceste	ارتكاب المحرّم

Idéal du moi	مثال أعلى للأنا (مثل أعلى)
Identification	تماهي (تعيين، توحد، تطابق، تقمص، مماهاة...)
Imaginaire	خيالي
Imago	صورة أولية (هوامية)
Inconscient	لا وعي (لا شعور)
Instance	سلطة (ركن منظمة، نسق، هيئة...)
Instinct	غريزة (نزوة)
Intellectualisation	عقلنة (فكرنة، تذهين)
Intérpretation	تأويل (تفسير)
Investissement	توظيف (تركيز)

[L]

Libido	ليبيدو
Libido du moi (d'objet)	ليبيدو الأنا (الموضوع)
Libido narcissique	ليبيدو نرجسي

[M]

Masculinité - Féminité	ذكورة ـ أنوثة
Masochisme	مازوشية
Mécanismes de défense	أواليات دفاعية (حيلة)
Méthapyschologie	ما وراء علم النفس (علم ما وراء النفس)
Moi	انا
Moi idéal	انا مثالي
Motion pulsionnelle	حاثة غريزية (حركة نزوية)

[N]

Narcissime	نرجسية
Neurasthénie	نرستانيا (خور، عياء)
Névrose	عصاب
Névrose d'angoisee	عصاب القلق
Névrose de transfert	عصاب التحويل
Névrose obsetionnelle	عصاب هجاسي (قهري، وسواسي، استحواذي...)
Névrose phobique	عصاب خوافي (رهابي)
Névrose traumatique	عصاب صدمي

[O]

Objet	موضوع
Objet partiel	موضوع جزئي
Objet transitionnel	موضوع انتقالي

[P]

Paranoia	عُظام (برنويا)
Perception - conscience	إدراك ـ وعي
Phallique	قضيبي
Phallus	قضيب
Principe de plaisir	مبدأ اللذة
Principe de réalité	الواقع
Processus	سيرورة

Projection	إسقاط
Psychanalyse	تحليل نفسي
Psychonévroses	أعصبة نفسية (نفاس)
Puslion	غريزة (نزوة)
Pulsions de mort	غرائز الموت
Pulsions de vie	غرائز الحياة
Pulsions du moi	غرائز الأنا
Pulsion sexuelle	غريزة جنسية

[R]

Rationalisation	عقلنة (تبرير)
Refoulement	كبت
Refoulement originaire	كبت أصلي (أولي)
Régression	نكوص
Répétition	تكرار
Réprésentation	تمثل (تصوّر)
Résistance	مقاومة
Retour du refoulé	عودة المكبوت

[S]

Sadime	سادية
Satisfaction	إشباع
Schizophrénie	فصام
Séduction (théorie)	إغواء (غواية)

Sexualité	جنسية
Stade	مرحلة
Sublimation	تسامي (تصعيد، إعلاء)
Substitut	بديل
Surinvestissement	توظيف مضاعف (مفرط)
Surmoi	أنا أعلى
Symbole	رمز
Symbolique	رمزي
Symptômes	عوارض (أعراض)

[T]

Thanatos	تاناتوس (غريزة الموت)
Topique	موقعي (طبوغرافي)
Trace mnésique	أثر ذكروي
Transfert	تحويل (نقلة، طرح...)
Travail du rêve	عمل الحلم

[Z]

Zone érogène	منطقة شهوية (مولدة للغلمة)

المراجع الواردة في هذا الكتاب

Ouvrages cités

Althusser (F) Freud et Lacan. Editions sociales. 1976.

Anzieu (D) L'auto-Analyse de Freud. P.U.F. 1959. 2 Tomes.

Assoun (J.L) - L'entendement Freudien, Gallimard. 1984.

- Freud et Nietzsche, P.U.F. 1980.

Aulagnier - Spairani le désir et la perversion. seuil. 1967.

Bacon (D) Freud et la pensée mystique juive payot. 1977.

Bergeret (j) (coll.) Psychologie pathologique. Masson. 1979.

Bonaparte (M) La portée de l'œuvre de Freud. Révue fruncaise de psychanalyse. Tome IX n° 4. 1936.

Carion (M) Freud et le désir. P.U.F. 1973.

Chur (M) La mort dans la vie de Freud. Gallimard. 1975.

Dadoun (R) Freud. Belford. 1982.

Debray (R) Cours de médiologie générale. Gallimard. 1991.

Dolto (F) psychanalyse et pédiatrie. Diffusion Librairie Bonnier-Lespiant Paris, 1965.

Ellenberger (H.F.) La découverte de l'inconscient, histoire de la psychatrie dynamique. Fayard. 1994.

Evans (R) Entretiens avec C.G. Jung. p.b. payot 1964.

Favez (G) Etre psychanalyste, Dunod. 1976.

Flem (L) L'amour de l'amitié ou Der Freund Freud. Nouvelle revue de psychanalyse. Gallimard. N°28. 1983.

Filloux (J.C) L'inconscient. Que sais-je? P.U.F. 1973.

Forester (J.) Le Langage aux origines de la psychanalyse. Gallimard. 1984.

Freud voir P. 117.

Fromm (E) - La crise de la psychanalyse Denoël 1971.

- Grandeur et limite de la pensée Frendienne p.b. payot 1975.

Gay (P) Freud. Une vie. Hachelle. 1991 (2 Tomes).

Gillibert L'image de Dieu. Revue française de psychanalyse. n° 4, 1983.

Groddeck (G) Le livre du ça. Gallimard. 1963.

Jumg (C.G) Ma vie. Gallimard. 1973.

Krüll (M) Sigmend, Fils de Jacob. Gallimard. 1983.

Lacan (L)- Les écrits techniques de Freud. Livre I. seuil. 1975.

- Écrits I. seuil. 1966.
- Écrits II. seuil. 1971.
- Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Livre XI, seuil. 1973.

Lagache (D) La psychanalyse. Que sais-je? P.U.F. 1955.

Laplanche et Pontalis Vocabulaire de la psychanalyse. P.U.F./ 1976 et portalis.

Le Guen (C) Le refoulement, Que sais-je? P.U.F. 1992.

Lévi-strauss (C) Les structures élementaires de la parenté. P.U.F. 1949.

Mannoni (M.) La double leçons de Freud, in Freud et la pensée mystique juive. payot. 1977.

Mannoni - (O) Freud, Seuil 1983.

- Ça n'empêche pas d'exister, seuil, 1982.

Mijolla (A.De), coll. Psychanalyse. 1996 P.U.F.

M'uzan (M.De) De L'art à la mort,Gallimard, 1977.

Nassif (J) Freud, L'inconscient. éd. Galilée. 1977.

Nasio (J.D) l'hysterie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse. p.b. payot 1995.

Perron (R) Le complexe d'œdipe, Que sais-je? P.U.F. 1994.

Pontalis (J.P) Après Freud, Gallimard. 1971.

Robert (M) - La révolution psychanalytique. payot. 2 tomes. 1964.
- D'œdipe à Moise. Calmann-Lévy. 1974.

Safouan (M) - Etudes sur l'œdipe. seuil. 1974.
- Jaques Lacan et la question de la formation des psychanalystes. seuil 1983.

Winnicott (D.W), Jeu et realité. Gallimard. 1975.

Wuldroff (O) Sigmend Freud. E.F.R. 1975.

Freud(s):

- **1895** Etudes sur l'hystérie. P.U.F. 1956.
- **1899** l'interprétations des rêves. P.U.F. 1967.
- **1901** Le rêve et son interprétation. Gallimard. 1925.
- **1901** Psychopathologie de la vie quotidienne. p.b.p. 1979.
- **1905** Trois essais sur la théorie de la sexualité. Gallimard. 1962.
- **1910** Cinq leçons sur la psychanalyse. Gallimard 1978.
- **1912-13** Totem et tabou. p.b. payot 1965.
- **1914** Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique in cinq leçons op .citè.
- **1915** Considérations actuelles sur la guerre et la mort, in Essais de psychanalyse. p.b. payot. 1951.
- **1916-17** Introduction à la psychanalyse. p.b. payot. 1962.
- **1920** Au-delà du principe du plaisir in essais de psychanalyse. payot 1951.
- **1921** Psychologie collective et analyse du moi, in essais du psychanalyse. p.b. payot 1951.
- **1923** Le moi et le ça, in essais de psychanalyse p.b. payot 1951.
- **1925** Ma vie et la psychanalyse, Gallimard 1950.

- **1926** Inhibition, symptôme et angoisse. P.U.F. 1951.
- **1927** L'avenir d'une illusion P.U.F. 1995.
- **1930** Malaise dans la civilisation. P.U.F 1971.
- **1933** Nouvelles conférences sur la psychanalyse. Gallimard 1936.
- **1937** Analyse terminé et analyse interminable R.F.P. 1939. XI. n° 1. PP. 3-38.
- **1939** L'homme Moïse et la réligion Monothéisme Folio 1986.
- **1939** Abregé de psychanalyse P.U.F 1949.
- Méthapsychologie. Gallimard. 1940.
- Névrose, psychose et perversion. P.U.F. 1973.
- La technique psychanalytique. P.U.F 1953.
- La vie sexuelle P.U.F 1973.
- Essais de psychanalyse appliquée. Gallimard 1933.
- La naissance de la psychanalyse. P.U.F 1956.
- Correspondance 1873-1939. Gallimard 1966.
- Correspondance (Freud/ Abraham) 1907 - 1926, Gallimard 1968.
- Correspondance 1909 - 1939, Gallimard 1966.
- Résulats, idées, problémes P.U.F 2 tomes 1985.
- Vues nouvelles sur les névroses de transfert. Gallimard 1986.

الفهرس